عبد الفتاح كيليطو

أبو العلاء المعري أو متاهات القول



دار توبقال للنشر

يونس
18 يونيه 2003

أبو العلاء المعري
أو متاهات القول

للمؤلف

أعمال باللغة العربية

الأدب والغرابة، بيروت، دار الطليعة، 1982 .

الكتابة والتناسخ، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1985 .

الغائب، الدار البيضاء، دار توبقال، 1987 .

الحكاية والتأويل، دار توبقال، الطبعة الثانية 1999 .

المقامات، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، 1993 .

لسان آدم، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، 1995 .

العين والإبرة، ترجمة مصطفى النحال، القاهرة، دار شرقيات، 1995 ؛ الدار البيضاء، نشر الفنك، 1996 .

أعمال بالفرنسية

La Langue d'Adam, Casablanca, Ed. Toubkal, 1995.

La Querelle des images, Casablanca, Ed. Eddif, 1995.

En quête, Montpellier, Ed. Fata Morgana, 1999.

عبد الفتاح كيليطو

أبو العلاء المعري
أو متاهات القول

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي - ساحة محطة القطار
بلفدير - الدارالبيضاء 05 - المغرب
الهاتف/ الفاكس : 022.67.27.36

ثم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الأدبية

الطبعة الأولى، 2000

الإيداع القانوني رقم : 2000/1461
ردمك 8 - 86 - 880 - 9981

إلى ف .

فَما لي لا أقولُ ولي لسانٌ		وقد نطقَ الزمانُ بلاَ لسانِ

المعري

تقديم

عندما نشرت **الكتابة والتناسخ** - وهو كتاب خصصته جزئيا للجاحظ الذي صرح بأنه نسب نصوصا من إنشائه لبعض المتقدمين - بعث إلي أستاذ فرنسي رسالة يسألني فيها هل مؤلف **البخلاء** عاش فعلا أم هو من ابتكاري ونسج خيالي ... لا أعتقد أنه كان يمزح تماما، أو لنقل إن لهجة سؤاله يمتزج فيها الجد بالهزل. وأغلب الظن أنه قرأ اسم الجاحظ لأول مرة في كتابي، وارتاب في وجوده بسبب حديثي المطول عن الوضع والتزييف الأدبيين.

بعد بضع سنوات من توصلي بهذه الرسالة، زار روائي ألماني المغرب، فنظم أحد المعاهد مائدة مستديرة على شرفه، ساهمت فيها بعرض متواضع عن أبي العلاء المعري. وعندما انفض الجمع، اقترب الروائي مني، وسألني بشيء من التردد هل المؤلف الذي تحدثت عنه - فضل عدم ذكر اسمه بسبب حرفي العين والراء - عاش فعلا أم ... لم يكمل سؤاله ونظر إلي كالمستغيث. أوضحت له، بنبرة بيداغوجية، أن المعري شاعر عربي عاش ما بين القرن العاشر والحادي عشر الميلاديين، في بلدة سورية اسمها معرة النعمان، وأنه صاحب مؤلفات في مواضيع أدبية ولغوية مختلفة، وأن **رسالة الغفران** ترجمت إلى الأنجليزية والفرنسية، وكذلك منتخبات من شعره. ولكي لا يبقى أي مجال للشك ودرءا لكل شبهة، ختمت بالإحالة على المقالين اللذين خصصتهما **موسوعة الإسلام وموسوعة أونيفيرساليس** لشيخ المعرة.

طيلة حديثي كان الروائي يكتب توضيحاتي في مذكرته. ثم إنه شكرني بلطف، وأودع المذكرة جيبه، وانتهى الأمر.

الفُسْتُق

ذات مساء، أو ربما في بهاء ليلة خانقة من ليالي فارس، نظم عمر الخيام بيته المشهور :

فامش الهوينا إن هذا الثرى   من أعين ساحرة الإحورار

نظمه ودونه، ثم شخص ببصره بعيدا جهة الشام، وبالضبط جهة معرة النعمان، بلدة لم يكن لينتبه إلى وجودها هو ولا غيره لو لم ينبغ فيها أبو العلاء. كان الخيام يعلم أن هذا البيت يكاد يكون ترجمة حرفية لبيت المعري :

خفف الوطأ ما أظن أديم ال   أرض إلا من هذه الأجساد[1]

انتحال ؟ المسألة فيها نظر، فالقدماء كانوا يرون أن الشاعر المفلق هو الذي يجيد السرقة. وفي سياق مخالف ومماثل في آن، كتب ت.س. إليوت : « الشاعر الرديء يستعير، أما الشعر الجيد فيسرق ».

لا أحد ينكر أن عمر الخيام شاعر جيد، بل يمكن اعتبار بيته أرفع منزلة من بيت المعري، على الأقل منذ أن غناه المغنون في ترجمته العربية ... وخلال أوقات الهدنة والاستراحة، يترنم به العرب والبهجة ملء أفئدتهم، وإذ ذاك تصير خطواتهم خفيفة، خفيفة إلى درجة أنهم لا يكادون يلامسون الأرض. أما متأدبوهم، فيتذكرون بيت المعري، ويتحيرون من كون المقلد تفوق على المبدع، والنسخة على الأصل.

لقد أدخل الخيام تعديلا طفيفا على بيت المعري : عوض أجساد هامدة استحضر أعينا ساحرة الإحورار (ذكر الجزء مع إرادة الكل يسمى المجاز المرسل عند

1) **سقط الزند**، ص. 7.

البلاغيين). وبقدر ما تظل الأجساد مبهمة وغير محددة، فإن الأعين تبدو مفردة ومتميزة. إنها أعين مفتوحة ومبصرة، أعين حية ترنو إليك متضرعة كي لا تطأها وتفقأها وتذهب بحسنها.

بمقتضى أية كيمياء تحولت الأجساد إلى عيون ؟ أية آماق خطرت ببال عمر الخيام وأمدت بيته بالطرافة وأضفت عليه مسحة الإبتكار ؟

في لحظة ما تبين لي، وعلى حين غرة وبشيء من الذهول، أنه كان يستحضر عيني المعري الذي فقد البصر وهو في سن الرابعة ؛ تبين لي أن الخيام نظر إلى العالم وأنشأ شعره بعيني أبي العلاء. لقد حذا حذوه ومشى على أثره ووطئ بلطف جسده المسجى، مع الإيماء إلى العينين الغائبتين. إنها طريقة خفية وطريفة لتحيته والثناء عليه: بفاصل قرن من الزمن، وفيما وراء المعنى الحرفي المباشر، يؤكد بيت الخيام على الدين والإمتنان وعرفان الجميل.

هل يعني هذا أن الخيام ابن روحي للمعري ؟ إنه يشاطره على كل حال مرارته وشكه وتشاؤمه. لكن لو قدر للمعري أن يعاصره، لما اعتبره متمما له، ولما اعترف بأبوته له. فلقد كان الخيام، حسب الأشعار المنسوبة إليه، نصير مذهب المتعة، يتغنى بفضيلة الخمر واللذة الجنسية ؛ أما المعري فكان متقشفا عفيفا يرى في الخمر أم الرذائل، ولا يبيح لنفسه إلا متعة اللعب بالكلام. إلا أن هناك سببا أعمق لرفضه المحتمل لهذه الأبوة ؛ فإذا كان المعري يكره شيئا، فهو أن يكون دائنا أو مدينا، والأبوة لا محالة تخلق دينا في عنق الإبن.

قبل أن تشتهر بلدة المعرة بإنجابها لأبي العلاء، كانت معروفة بجودة فستقها. هذا ما أثبته جل الرحالة الذين زاروها ووصفوها، ابن حوقل مثلا. لكن المعري يؤكد العكس، فلقد بعث يوما بشيء من الفستق إلى أحد معارفه، وأرفق هديته برسالة جاء فيها :

« ولو أهديت إليه الأفق بثرياه، والربيع الزاهر برياه، لكان عندي أني قد قصرت. وفي هذا البلد فستق رديء يسمى غيظ الجيران، ومعنى هذا الكلام، أنه إذا كسر، ظن جيران السوء أنه ملآن، فحسدوا عليه، وهم لا يعلمون أنه فارغ. وقد وجهت شيئا منه ليعبث به أتباعه »[2].

إنها على ما يبدو هدية لن يجني متلقيها شيئا ذا بال منها، فالفستق المهدى ليس للاستهلاك، وإنما للعب، لتسلية الأتباع، لإلهاء خدم وصبيان لا عقل لهم ولا تمييز؛ فستق فارغ لعقول فارغة. أما المخاطب، فهو، كما يوحي بذلك المعري، مترفع عن العبث منزه عنه ؛ لن يستفيد من الفستق، لن يحتفظ به لنفسه، لن يأكل فاكهته المنعدمة على كل حال، ولن يلعب بالقشور. سيؤول الفستق في النهاية للأتباع، سيتسلون به ويتلهون بقشوره. شغل تافه باطل، لن يجلب لهم شيئا، ما عدا الإثارة والهرج، والأمل الخادع الذي يستولي على من يكسر فستقة، ثم يكتشف أنها غير ملآنة ؛ عبث فارغ فراغ الفستق. ومع ذلك، وهذا منتهى التفاهة، فإن الجيران يشعرون بالغيظ وهم يصغون إلى القشور أثناء تكسيرها ...

لماذا يؤكد المعري أن الفستق الذي أرسله فارغ ؟ من أين أتاه هذا العلم ؟ كيف يجوز الجزم بخواء الفستق قبل تكسير جميع حباته ؟ وحتى إذا تبين أن بعضها فارغ، فإن الشك - وإن كان طفيفا زهيدا - لن يزول فيما تبقى منها. ثم إن المعري لم يكن ليجهل أن بلدته تنتج فستقا جيدا ؛ فلماذا صدر منه هذا القول المزيف ؟ لماذا يقدم الملآن على أنه فارغ ؟ وفضلا عن ذلك، لو كان الفستق رديئا كما يدعي، أكان سيسمح لنفسه بتوجيهه وإهدائه ؟ إن هذا مستبعد تماما، وإلا فسيهين مخاطبه، بل سيهينه مرتين، مرة بإرسال فستق رديء، ومرة بالإعلان الوقح عن رداءته.

إن ما يود تبليغه في الواقع هو أن مخاطبه لن يستدين بتسلمه للفستق، أي لن يكون ملزما بأن يهب له شيئا مقابل ما توصل به. يقرر المعري أن هديته تتضمن عيبا

2) إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص. 453.

يجعلها لاغية ولا قيمة لها، وبالتالي لا تستدعي تعويضا من الجانب الآخر. إنها هدية فارغة جوفاء، القصد منها حفظ الإتصال وتثبيته لا غير. فكأن المعري يسعى إلى تقويض مبدأ الهبة الذي يسود العلاقة بين الناس، الهبة التي لابد أن تقابلها هبة مماثلة أو مشابهة. ولكن أنى له ذلك ؟ يود أن يلغي منطق الهبة والتبادل، وسيسعى كما سنرى إلى تحقيق ذلك إلى أبعد حد، ولكن هناك ميدانا لم يفكر أبدا في إبطاله : التبادل اللساني والبياني. ولا أدل على ذلك من كون الفستق الموهوب مصحوب برسالة، والرسالة تكون دائما ردا على رسالة أو حثا على جواب.

ربما يمكن إرجاع حساسيته المفرطة فيما يتعلق بالهبة إلى العاهة التي مني بها صغيرا وإلى ما نتج عنها من تبعية للغير. بسبب عماه لم يكن كافيا نفسه بنفسه، كان دائما بحاجة إلى الآخرين، وفي لزومياته صدى لهذه الحالة :

تصدق على الأعمى بأخذ يمينه لتهديه وامنن بإفهامك الصما[3]

الأعمى بحاجة إلى قائد مبصر، وقد يعوضه بالعصا :

والعصا للضرير خير من القا ئد فيه الفجور والعصيان[4]

قد يستغني المعري عن القائد بالعصا، وقد يستغني حتى عن العصا بلزوم منزله، ولكنه لا يستطيع الاستغناء عن قلم النساخ (القلم، بمعنى ما، عصا تتوكأ عليها الذاكرة). وهكذا يقول في **رسالة الغفران** : «وأنا مستطيع بغيري، فإذا غاب الكاتب، فلا إملاء»[5]. صحيح أنه تمكن، إلى حد كبير، من الإستغناء عمن يقرأ له، وذلك بتنميته لذاكرته، فكان يحفظ كل ما يرد على سمعه، أو كما قال : «ما سمعت شيئا إلا وحفظته، وما حفظت شيئا فنسيته»[6] . وفي وقت مبكر صار في غنى عن أخذ العلم من أفواه الرجال، كما يؤكد نفسه ذلك : «منذ فارقت العشرين من العمر، ما

3) **لزوم**، ج. 2، ص. 295.
4) **نفسه**، ج. 2، ص. 356.
5) **رسالة الغفران**، ص. 583.
6) ابن العديم، **الإنصاف والتحري**، ضمن **تعريف القدماء**، ص. 551.

حدثت نفسي باجتداء علم من عراقي ولا شآم»[7]. ويمكن أن نقول، وربما بدون مبالغة، إنه حفظ الشعر العربي، كل الشعر العربي، قديمه وحديثه ؛ إنه الوحيد على كل حال الذي قد ينطبق عليه هذا الزعم.

وبشيء من المبالغة أيضا يمكن أن نضيف أنه حفظ كل ما في الكتب، فكان الناس يلجأون إليه عندما يتعذر عليهم الحصول على نسخة من كتاب مفقود، أو عندما يكون الكتاب مبتورا. بل إن ذاكرته العجيبة كانت تسمح له، حسب من ترجموا له، بحفظ حسابات معقدة، وخطابات بالفارسية والأذربية ...

لنعد إلى الفستق : لم يكتف أبو العلاء بتحقيره، بل تعدى ذلك إلى الغض من شأن بلدة المعرة، فيقول عنها في إحدى رسائله : «المورد بها محتبس، وظاهر ترابها في الصيف يبس. ليس لها ماء جار، ولا تغرس بها غرائب الأشجار»[8]. ولا يباغت هذا التنقيص قراء المعري الذين يعرفون، كما يقول أحد دارسيه، «عادته في هضم النفس وكل شيء له به علاقة ما»[9].

وعلى ما يبدو، فإن والديه أفلتا من سخريته واحتقاره. في سن الخامسة عشرة فقد أباه، فرثاه وأشاد بمآثره ؛ ولكن إلى جانب هذا الإكبار والإجلال، هناك شعور آخر تجاهه، شعور بالذم، بل ربما بالضغينة، وهذا ما يوحي به بيت له في **لزوم ما لا يلزم**:

ليذمم والدا ولد ويعتب   عليه فبئس عمري ما سعى له[10]

إضافة إلى البيت المعروف :

هذا جناه أبي علي   وما جنيت على أحد

لقد أهدى إليه والده الحياة، هدية لم يطلبها ولم يسع إلى نيلها، هدية مسمومة لا يرضى عنها وليس بإمكانه ردها. في الواقع أهدى له الموت، لأن الموت

7) **رسائل أبي العلاء المعري**، طبعة أوكسفرد، ص. 32.
8) ذكره عبد العزيز الميمني الراجكوتي، **أبو العلاء وما إليه**، بيروت، 1983، ص. 18.
9) **نفسه**، ص. 17.
10) **لزوم**، ج. 2، ص. 212.

مآل الحياة، ولهذا أوصى أن يكتب البيت السابق على قبره، ويظل شاهدا على الجناية النكراء التي يدل عليها أيضا هذا البيت :

أبوك جنى شرا عليك وإنما هو الضب إذ يسدى العقوق إلى الحسل[11]

وهو بيت مسبوق بثلاثة أبيات تؤكد ما أشرنا إليه من ارتباط النسل بالهدية في ذهن المعري :

إذا كنت تهدي لي وأجزيك مثله فإن الهدايا بيننا تعب الرسل
فلا أنا مغبون ولا أنت في الذي بعثنا كلانا غير ملتمس الرسل
فدونك شغلا ليس هذا لعله يعود بنفع لا كشغلك بالنسل

وأحيانا يجمع أباه وأمه في الذم :

سعى لي والداي بغير لب وسيان العرائس والسعالي[12]

وللتذكير فإن أمه توفيت وهو في سن السابعة والثلاثين، وقد رثاها بقصيدتين. وبلا شك فجع بنبإ موتها الذي بلغه وهو عائد من بغداد إلى المعرة، ولا شك أيضا أن هذا المصاب لعب دورا أساسيا في قراره أن ينعزل عن العالم ويقبع في منزله. لقد تأثر به إلى حد أنه، كما يقول، انحط إلى مرتبة الطفل الرضيع :

مضت وقد اكتهلت فخلت أني رضيع ما بلغت مدى الفطام[13]

هكذا ارتد إلى طفولته الأولى، بل ربما تراجع إلى مرحلة أسبق، مرحلة ما قبل الولادة، وذلك ما يفسر نبذه للعالم الخارجي، وانزواءه في بيته، وانطواءه على نفسه. وإذا تتبعنا شعره، يتضح لنا أنه من خلال أسلوب الحياة الذي اختاره، يعمل على إصلاح ما أفسده أبواه أو ترميمه. أجل، لا يمكن رد هبة الحياة، ولكنه لن ينعم بها كما توقعا عندما أنجباه، سيتصرف وكأنه لم يتسلمها ولم تحصل بين يديه :

11) **نفسه**، ج. 2، ص. 224، الحسل : ولد الضب. وجاء في المثل : «أعق من ضب»، لأنه ربما أكل حسوله (**لسان العرب**).
12) **نفسه**، ج. 2، ص. 240.
13) **سقط الزند**، ص. 39.

ألم تر أنني حي كميت أداري الوقت أو ميت كحي[14]

إنها منزلة بين منزلتين، بين الحياة والموت، وهي بالضبط حالة الجنين في بطن أمه، وحالة المعري الكهل في قعر بيته. هذا الرجوع إلى الأم يتم على حساب الدنيا التي رفضها وتنكر لها، والملاحظ أنه كثيرا ما يصور الدنيا امرأة :

لحاك الله يا دنيا خلوبا فأنت الغادة البكر العجوز[15]

بل يصورها أما :

خسست يا أمنا الدنيا فأف لنا بنو الخسيسة أوباش أخساء[16]

وكثيرا ما ينعتها بأم دفر :

ولم أر إلا أم دفر ظعينة تحب على غدر قبيح وتفرك[17]

إضافة إلى الدنيا، الأم الكونية، يهاجم المعري على الدوام حواء، الأم الأصلية :

فليت حواء عقيم غدت لا تلد الناس ولا تحبل[18]

وترد الإشارة إلى آدم وحواء بكثرة في اللـزوم، وفي كل مرة يعاتبهما بشدة وينحى عليهما باللائمة :

يا ليت آدم كان طلق أمهم أو كان حرمها عليه ظهار
ولدتهم في غير طهر عاركا فلذاك تفقد فيهم الأطهار[19]

إنه لا يلومهما على الإقتراب من الشجرة المحرمة بقدر ما يلومهما على الإنسال، على نقل الحياة. فكأن الإنجاب هو الخطيئة الأصلية وبداية الشر.

لا نجد عند المعري على الإطلاق حنينا إلى فترة ماضية، كما لا نجد عنده توقا إلى تطور محتمل ؛ ولهذا ليس لديه أدنى شعور بانحطاط ما. الإنحطاط يستلزم وضعا

14) لزوم، ج. 2، ص. 458.
15) نفسه، ج. 2، ص. 4.
16) نفسه، ج. 1، ص. 39.
17) نفسه، ج. 2، ص. 152.
18) نفسه، ج. 2، ص. 197.
19) نفسه، ج. 1، ص. 313.

سابقا يكون مزدهرا متألقا ثم يفسد ويتعفن ؛ لكن المعري يعتقد أن الأصل خبيث، وأن ما تلاه دناءة ونذالة. في البدء كان الإنحطاط، أو الفساد حسب تعبيره، فساد يتمدد ويطول بلا نهاية مرتقبة :

ونحن في عالم صيغت أوائله   على الفساد فغي قولنا فسدوا[20]

الفساد كان دوما سائدا، بدءا بآدم وحواء. وعليه فإن الزمن الذي كان كل شيء فيه على ما يرام هو الذي سبق خلق الإنسانين الأولين.

إذا كان العالم قد تعفن بظهور الإنسان، وإذا كان الشر كل الشر في الإنسال، فإن المعري لن يعمل شخصيا على استمراره. كان يعلم أنه سيظل مدينا لوالديه، وأن رد الدين أن ينجب بدوره. ولكنه صمم من جانب واحد على وضع حد لهذا الفجور الذي ظل قائما عبر العصور والأحقاب ؛ لن يتزوج، وبالتالي لن ينجب، لن يخلف ولدا يدين له بالحياة[21]. وهكذا سيقضي فيما يخصه على الفساد وعلى نظام الإستدانة...

ومع ذلك، فإن هناك شيئا كان يراه جديرا أن ينقل ويورث ويتداول : اللغة العربية وعلومها !

طيلة حياته لعب المعري بفستقة ؛ ظل يقلبها ويديرها بين أصابعه متسائلا هل تتضمن ثمرة أم لا. إن الشك الذي اشتهر به يعود في نهاية الأمر إلى الإرتياب الذي يخامر من يكون على وشك تكسير فستقة، ولا يدري هل هي فارغة أو ملآنة. بين أصابعه فستقة، وما يقلقه أنه لا يعلم كيف وصلت إليه، وإلى من هو مدين بها. إنها على كل حال من نصيبه، سواء أكانت ملآنة أو فارغة. ليس بمقدوره أن يرفضها، وإن فعل فلمن سيردها ؟ لقد قضى عمره يرفض الهدايا والصلات، ولكنه كان عاجزا عن استبعاد الفستقة التي سقطت يوما ما بين يديه.

20) **نفسه**، ج. 1، ص. 214.

21) «وكان يقول : أوردني ابي موردا لابد أن أرده، ووالله لا أوردته أحدا بعدي» (سبط بن الجوزي، **مرآة الزمان**، ضمن **تعريف القدماء**، ص. 156).

مَنَامَات أبِي العَلاء

لعل أشهر كتاب للمعري، بالنسبة إلينا اليوم، هو **رسالة الغفران** ؛ أقول بالنسبة إلينا، لأن معاصري أبي العلاء ومن جاء بعدهم إلى بداية هذا القرن لم يعيروه كبير اهتمام، فهم يذكرونه بصفة عابرة ضمن قائمة مؤلفاته، دون أن يتعرضوا لموضوعه أو يتطرقوا إلى جانب من جوانبه. وإجمالا لم تكن **رسالة الغفران** في نظرهم تتميز عن باقي رسائل المعري، **كرسالة الملائكة**، أو **رسالة الإغريض** ؛ على الأقل لم يحكموا عليها إيجابا ولا سلبا. وحده الذهبي قال إنها «احتوت على مزدكة واستخفاف، وفيها أدب كثير»[22]، دون أن يحدد ما يعني بالمزدكة أو يشرح ما يقصد بالإستخفاف.

إذا كان هذا موقف القدماء من **رسالة الغفران**، كيف نفسر كونها صارت، منذ مطلع القرن العشرين، كتاب المعري الأكثر رواجا وانتشارا ؟ لماذا هذا الاهتمام المفاجئ بكتاب أهمله القدماء أو لم يولوه عناية خاصة ؟ الجواب يكمن في كلمة واحدة، في اسم واحد : دانتي. لولا دانتي لما اهتم أحد **برسالة الغفران**. لقد صارت محط عناية ورعاية منذ أن نظر إليها كرافد من الروافد التي غذت **الكوميديا الإلهية**. ونذكر هنا على الأخص أسين بلاسيوس الذي عقد مقارنة بين العملين في فصل من كتاب له مشهور، تحدث فيه عن بعض أوجه الشبه بين تمثلي كل من المعري ودانتي للآخرة.

22) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ضمن **تعريف القدماء**، ص. 189.

هذه المقارنة، في رأي معظم الباحثين، لا جدوى منها لأن دانتي لم يكن بوسعه الإطلاع على **رسالة الغفران** التي لم تترجم إلى أية لغة، بل لم تحدث حتى في الأوساط الأدبية العربية نقاشا من شأنه إثارة فضول الإيطاليين أو غيرهم من الأوروبيين. إلا أن عملية التقريب بين العملين كان لها مفعول سحري مباشر، إذ أخرجت **الغفران** من عزلتها الطويلة ورفعت من ثمنها لدى فئة واسعة من المتأدبين العرب وغير العرب، إلى حد أنه يمكن القول بدون مبالغة إن دانتي أثر في المعري. أجل، كتب دانتي **الكوميديا الإلهية** ثلاثة قرون بعد **الغفران**، ومع ذلك فإن تأثيره واضح في نظرتنا لمؤلف المعري وطريقة تناولنا له. إننا نقرأه باحثين في صفحاته ومنقبين في أرجائه عن دانتي ! لم يعد بإمكاننا تناوله كما تناوله القدماء، وبالأحرى كما نظر إليه المعري. في **رسالة الغفران** لا يلتقي ابن القارح بالشعراء العرب فقط، وإنما أيضا بالشاعر الإيطالي. إن دانتي حاضر في كل مشهد منها، والحوار بينه وبين المعري لا يتوقف لحظة [23]. لم نعد قادرين على قراءة **الغفران** بمعزل عن **الكوميديا**.

أول ما ينبغي التذكير به أن المعري لم ينشئ كتابه من تلقاء نفسه، وإنما كرد على رسالة توصل بها من ابن القارح تتضمن، إلى جانب مواضيع مختلفة، حديثا عن عدد من الزنادقة والمبتدعين. وحسب عادة القدماء، فإن المعري افتتح رسالته بالإشادة بفضل ابن القارح : «وقد وصلت الرسالة التي بحرها بالحكم مسجور، ومن قرأها مأجور، إذ كانت تأمر بتقبل الشرع، وتعيب من ترك أصلا إلى فرع [...]. وألفيتها مفتتحة بتمجيد، صدر عن بليغ مجيد [...]، وفي تلك السطور كلم كثير، كله عند الباري ـ تقدس ـ أثير. فقد غرس لمولاي الشيخ الجليل ـ إن شاء الله ـ بذلك الثناء، شجر في الجنة لذيذ اجتناء [...]، وتجري في أصول ذلك الشجر، أنهار تختلج من ماء الحيوان، والكوثر يمدها في كل أوان ؛ من شرب منها النغبة فلا موت

23) ينبغي وضع هذا في سياق الشعور بالدين، والرغبة في الإعلاء من شأن الذات. إن الإطلاع على الأدب الأوروبي جعل العرب، ابتداء من القرن التاسع عشر، مقارنين بالفعل أو بالقوة.

[...]. ويمد إليها المغترف بكؤوس من العسجد، وأباريق خلقت من الزبرجد »[24].

هكذا انطلق وصف الجنة. الكلمة الطيبة التي صدرت عن ابن القارح تمجيدا لله، تولدت منها شجرة طيبة، وهذه الشجرة بدورها أفسحت المجال لظهور الجنة ... ولإنشـــاء **رسـالة الغـفـران** ؛ على الأقل قسمها الأول والأهم (ما يقرب من مائتين وخمسين صفحة)، الذي يصف فيه المعري، إضافة إلى مشهد القيامة، تجوال ابن القارح في الفردوس وزيارته لأصحاب السعير. أما القسم الثاني، أي الرد على ما جاء في رسالة ابن القارح (زهاء مائتي صفحة)، فإنه لا يبدأ إلا عندما يفرغ المعري من وصف الجنة والنار.

بعد هذا التذكير، يتبين لنا أن استحضار الآخرة ووصفها عبارة عن استطراد، ولعله لم يكن في حساب المعري، فلم يأت على الأرجح نتيجة تخطيط مسبق. فكأن المعري أخذ على غرة وفوجئ بفيض الكلام، فانساق مع حركته بنشوة عارمة. بدأ بالحديث عن الشجرة الطيبة فنسي موضوعه، أي الرد على تساؤلات ابن القارح، وانخرط في عرض طويل لمشاهد من العالم الآخر. إن المقدمة التي كان من المنتظر أن تتركز في بضعة أسطر أو بضع صفحات قد تمددت وتضخمت وصارت في غاية الأهمية، بحيث إن القارئ يندهش ويحتار عندما يصل المؤلف إلى القسم الثاني، إلى الموضوع (الأساس !) للرسالة، ألا وهو الرد على ابن القارح. هكذا فإن مركز الرسالة، يعني القسم الثاني، صار بالنسبة لنا ثانويا وهامشيا، بينما القسم الأول، الذي هو مجرد استطراد، صار ذا أهمية بالغة.

في القسم الثاني، يتخلى المعري عن الخطاب التخييلي ليتبنى الخطاب الذي نجده في كتب الملل والنحل، فيعمد إلى الحديث عن المبتدعين الذين خالفوا المألوف بدرجات متفاوتة كابن الراوندي، والمتنبي، وصالح بن عبد القدوس، والحلاج. الإرتسام الذي نخرج به من قراءة هذا القسم أنه يختلف كثيرا عن الأول في مضمونه وروحه ومرماه. في القسم الأول نمرح مع ابن القارح في جنة النعيم، ونتسلى معه أيضا بإطلالة على أهل الجحيم ؛ أما في القسم الثاني فنهيم في متاهة الإعتقادات

24) **رسالة الغفران**، ص. 139-142.

التي دعا إليها عدد غفير ممن وسموا بالزندقة، فنشعر بشيء من خيبة الأمل، ونضبط أنفسنا أحيانا متلبسين بالسؤال التالي : لم تجشم المعري مشقة كتابة هذا القسم الذي يبدو مجدبا عقيما ؟ لم لم يكتف بالقسم الأول المشوق والممتع ؟ أبادر إلى القول إن هذا السؤال مجانب للصواب، إذ لولا القسم الثاني الذي يشكل الموضوع الرئيس للرسالة، لما عن للمعري أن يكتب القسم الأول ... وإضافة إلى ذلك فإن هنالك، على عكس ما نعتقد لأول وهلة، علاقة وطيدة ومتينة بين القسمين، علاقة ستتضح عندما سنحدد النوع الذي تنتمي إليه **رسالة الغفران**.

قد يتجه تفكيرنا في هذا المضمار إلى قصة **المعراج**، وأيضا إلى **كتاب التوهم** للمحاسبي. وقد نضيف إلى القائمة نصا ألف بعد المعري، وهو **المنام الكبير** لأبي سعيد الوهراني، ولا شك أن أبا سعيد هذا اعتمد على **رسالة الغفران** وبنى عليها حديثه. ولكن هناك طبقة أخرى من النصوص ربما ستقربنا أكثر من **رسالة الغفران**، وستسمح لنا قبل كل شيء أن نعرف لماذا وسم المعري كتابه بهذا العنوان. وكسابقاتها فإن هذه النصوص مرتبطة بالأسئلة التالية : أي مصير ينتظر الشخص بعد الموت ؟ ما هو مآله في الآخرة ؟ هل ستكتب له النجاة أم سيصادف الشقاء ؟

نجد هذه الأسئلة، بصفة صريحة أو ضمنية، في تراجم الأشخاص كما ترد مثلا في كتب التاريخ القديمة، ومن بينها **المنتظم** لابن الجوزي، و**البداية والنهاية** لابن كثير. فالمؤرخ يسرد أحداث كل سنة، ويختم سرده بالحديث عمن توفي فيها من الأكابر. وعندما يتعلق الأمر بصاحب مذهب من المذاهب، يبرز أحيانا سؤال عن مصيره بعد أن فارق الحياة : هل غفر له أم لا ؟ هذا السؤال يتم عبر مشهد يكتسي صبغة حلم أو رؤيا : أحد معارف الميت أو من الذين سمعوا به، يراه في المنام ويسأله عما آل إليه أمره. وسنذكر بعض الأمثلة ونعلق عليها بسرعة.[25]

« كان لنا شيخ نقرأ عليه، فمات بعض أصحابه، فرآه في المنام، فقال له : ما

25) الأشخاص الوارد ذكرهم في هذه الأمثلة من معاصري المعري.

فعل الله بك ؟ قال : غفر لي. قال : فما حالك مع منكر ونكير ؟ قال : لما أجلساني وسألاني ألهمني الله أن قلت : بحق أبي بكر وعمر دعاني. فقال أحدهما للآخر : قد أقسم بعظيمين فدعه. فتركاني وذهبا »[26]. لا يخفى على القارئ أن هذا المنام يندرج في إطار الخلاف بين أهل السنة والشيعة.

أما المنام التالي، فإنه يحيل على ما يبدو إلى خلاف حول كتابة التاريخ، ونلمح فيه تحفظ الراوي من ابن حيان، صاحب **المقتبس** : « ورأيته في النوم بعد وفاته مقبلا إلي، فقمت إليه، وسلم علي وتبسم في سلامه، فقلت : ما فعل الله بك ؟ فقال : غفر لي، فقلت له : فالتاريخ الذي صنفت ندمت عليه ؟ قال : أما والله لقد ندمت عليه، إلا أن الله عز وجل بلطفه عفا عني وغفر لي »[27].

منام ثالث، صيغ ربما للحض على الإهتمام بالحديث، والحث على روايته : « [...] ورآه بعضهم في المنام فقال : ما فعل الله بك ؟ قال : غفر لي. قال : بم ؟ قال : بشيء قليل من السنة أحييته »[28].

وهذا رجل آخر سأله بعضهم : « ما فعل الله بك ؟ فقال : رحمني وغفر لي وأكرمني ورفع منزلتي ؛ وجعل يعد ذلك بأصبعه. فقال : بالعلم ؟ فقال : بل بالصدق »[29]. ولعل المقصود هنا الصدق في رواية الحديث.

وأخيرا نورد حالة التهامي الشاعر، وكان المعري يعرفه ويعجبه إنشاد قصيدته التي يرثي بها ولده[30] : « وبعد موته رآه بعض أصحابه في النوم، فقال له : ما فعل الله بك ؟ فقال : غفر لي، فقال : بأي الأعمال ؟ فقال : بقولي في مرثية ولدي الصغير :

جاورت أعدائي وجاور ربه   شتان بين جواره وجواري »[31]

26) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج. 12، ص. 11.
27) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج. 2، ص. 219.
28) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج. 12، ص. 24.
29) **نفسه**، ج. 12، ص. 90.
30) ابن العديم، **الإنصاف والتحري**، ضمن **تعريف القدماء**، ص. 564.
31) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج. 3، ص. 371.

وهكذا فإن السيرة لا تنتهي بموت الشخص، وإنما تمتد إلى ما بعد الموت. لا تشكل الوفاة نقطة النهاية في هذا النوع من التراجم، فلا يكتمل السرد إلا عندما يتحدد المصير في العالم الآخر.

السؤال الذي يشكل بؤرة المنام: «بم غفر لك؟»، هو نفسه الذي يتردد في **رسالة الغفران**، يلقيه ابن القارح بصيغة أو بأخرى على الشعراء الذين يلتقي بهم في الجنة. فعندما يرى قصر زهير بن أبي سلمى وقصر عبيد بن الأبرص، «يعجب من ذلك ويقول: هذان ماتا في الجاهلية، ولكن رحمة ربنا وسعت كل شيء؛ وسوف ألتمس لقاء هذين الرجلين فأسألهما بم غفر لهما»[32]. وعندما يصادف لبيد بن ربيعة يسأله: «ما بالك في مغفرة ربك؟»[33]؛ وعندما يعثر على الحطيئة («ببيت في أقصى الجنة»)، يقول له: «بم وصلت إلى الشفاعة؟»[34].

إذا كان أشخاص **ألف ليلة وليلة** ينقذون حياتهم برواية حكاية من الحكايات، فإن أشخاص **الغفران**، ومعظمهم شعراء، ينالون المغفرة بفضل بيت من الشعر، أو أبيات قلائل أنشؤوها تعظيما للدين أو حثا على عمل الخير[35]. إن الجودة الفنية للأبيات لا تكفي لفسح مجال الفردوس، لابد أن يكون مضمونها منسجما مع تعاليم الدين. وينبغي أن لا ننسى أننا بصدد نص أدبي يندرج في نوع قوامه المصير الأخروي، وإلا فإن النقاد القدماء لم يكونوا في معظمهم يعيرون كبير انتباه لعقيدة الشاعر، فكان اهتمامهم ينصب بالدرجة الأولى على مهارته في النظم وبراعته في الصناعة الشعرية. والحال أن فردوس المعري لا يلجه إلا الشعراء المشهود لهم بالجودة والتفوق؛ ليس في رحابه مكان لشاعر رديء أو ضعيف، بل إن جحيم المعري لا

32) **رسالة الغفران**، ص. 182.

33) **نفسه**، ص. 215.

34) **نفسه**، ص. 307.

35) في إحدى رسائله يقول المعري لبعض الشعراء: «واحسبك إن استطعت، فما تحضر القيامة إلا بأبيات حسان، تتقرب بها إلى خزنة الجنان» (**إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء**، ص. 446).

يقطنه إلا فحول الشعر كامرئ القيس، والشنفرى، وبشار بن برد. الشخص الوحيد الذي يراه ابن القارح في الجحيم والذي لا ينتمي إلى فئة الشعراء هو إبليس ؛ ولكنه ليس بغريب عن الشعر في **رسالة الغفران** حيث يبدو أبا الشعراء وملهمهم. ألم يقل أحد الملائكة لابن القارح إن الشعر «قرآن إبليس»[36] ؟

لا يندهش ابن القارح عندما يرى في النار شعراء عاشوا قبل نزول الوحي، أو شاعرا (بشار) اشتهر في الإسلام بآراء خاصة. لكنه يتحير عندما يلتقي في الجنة بشعراء كان يتوقع أن تكون النار مأواهم. الحطيئة مثلا، الذي آذى الناس بخبث هجائه، وصل إلى الشفاعة بسبب صدقه في قوله :

أبت شفتاي اليوم إلا تكلما بهجو، فما أدري لمن أنا قائله
أرى لي وجها شوه الله خلقه فقبح من وجه، وقبح حامله[37]

أما عبيد بن الأبرص، فيقول لابن القارح : «لعلك تريد أن تسألني بم غفر لي ؟ فيقول : أجل، وإن في ذلك لعجبا ! أألفيت حكما للمغفرة موجبا، ولم يكن عن الرحمة محجبا ؟ فيقول عبيد : أخبرك أني دخلت الهاوية، وكنت قلت في أيام الحياة :

من يسأل الناس يحرموه وسائل الله لا يخيب

وسار هذا البيت في آفاق البلاد، فلم يزل ينشد ويخف عني العذاب حتى أطلقت من القيود والأصفاد ؛ ثم كرر إلى أن شملتني الرحمة ببركة ذلك البيت، وإن ربنا لغفور رحيم»[38].

إن الخلاص يتم ببيت واحد، كما حدث للتهامي الشاعر الذي أشرنا إليه آنفا. كل الشعراء الوارد ذكرهم في **الغفران** مدينون بشهرتهم لقصيدة أو أبيات معدودة ؛ من خلال مقاطع ترددها كل الألسن، تتقرر جودتهم وتتحدد صورتهم، فيتم

36) **رسالة الغفران**، ص. 252.
37) **نفسه**، ص. 307.
38) **نفسه**، ص. 185-186.

بمقتضاها وحسب الحالات توزيعهم في الفردوس أو الجحيم. بهذا المعنى فإن الشاعر ليس سجين ديوانه أو مجموع شعره بقدر ما هو سجين قطعة أو شظية منه تسمه إلى الأبد. إن الآخرة كما صورها المعري مأهولة فقط بأشخاص جازفوا بالقول وتحملوا تبعاته ؛ ولهذا ليس للبكم مقام في **الغفران**، فكأن من ينطوي على نفسه ويلوذ بالصمت لا يستحق أن يبعث، وليس جديرا حتى بنيران جهنم ...

الشعراء الذين تحدث عنهم المعري في القسم الأول كلهم من القدماء، أي أنهم عاشوا في الجاهلية أو في صدر الإسلام. ولقد أقصى المحدثين من عالمه الأخروي لأنهم لا يستشهد بشعرهم ؛ فكما هو معروف، لا يعتمد اللغويون والنحاة إلا على القدماء ويشيحون بوجههم عن المحدثين الذين ابتعدوا عن المنبع ودخلت الهجنة على ألسنتهم. وبما أن المعري يثير في رسالته قضايا لغوية مختلفة، فإنه اقتصر على الأوائل ؛ لم يذكر من بين المولدين إلا بشار بن برد، الذي كان يعتبر آخر القدماء وأول المحدثين.

إذا كان القسم الأول خاصا بالقدماء، فإن القسم الثاني في معظمه من نصيب المحدثين. وقد تعرض المعري فيه للحديث عن شعراء ومتصوفة ومتكلمين تميزوا بآراء غريبة أو حسبوا من الزناديق. لماذا تخلى في هذا القسم عن السرد، عن المشاهد التخييلية ؟ لماذا لم يصور ابن القارح في العالم الآخر وهو يلتقي بأصحاب البدع ويسألهم عن مصيرهم ؟ لو فعل ذلك لكان هناك، من منظورنا الحالي، تماسك قوي وارتباط متين بين قسمي الرسالة، ولما حصلت تلك الفجوة العميقة بينهما.

لكن المعري لم يقم بذلك، ولعل السبب أنه لم يكن يرغب في الحكم على مآل معاصريه وعلى المحدثين بصفة عامة. لقد سمح لنفسه بالخوض في مصير القدماء، ولكنه توقف عندما وصل إلى المحدثين. وإلا ففي أي فضاء سيحشرهم ؟ وهو نفسه يبرر موقفه، حين يحدد ضمنيا المبدأ الذي يعتمد عليه، فيقول : « وسرائر الناس مغيبة، وإنما يعلم بها علام الغيوب »[39].

39) **نفسه**، ص. 432.

بل إنه راجع ما صدر عنه من أحكام في القسم الأول من **الغفران**، فأعلن بدون مواربة عن تحفظه منها. ولقد جاء تحفظه بمناسبة حديثه عن بشار الذي زج به في الجحيم، كما رأينا، ولكنه في القسم الثاني احتاط وتراجع، فقال عنه : « ولا أحكم عليه بأنه من أهل النار »[40].

من هذا المنطلق، لا ينتظر منه أن يرى أحدا من المتقدمين في المنام ليسأله عما فعل الله به. وفضلا عن ذلك، لم يفته في **اللزوم** أن يسخر من المنامات :

تحاسدت العيون على منام عرفن كذابه وأردن حسنه
فصبرا إن سمعت لسان سوء من ابن مودة وتوق لسنه[41]

ولئن امتنع هو عن الحكم على الأشخاص الذين تحدث عنهم، فلم يحدد مصيرهم بعد الموت، فإنه لم يسلم من قوم حددوا مآله وهو حي يرزق. وفي هذا الصدد يروى عن أبي نصر المنازي الشاعر ما يلي : « اجتمعت بأبي العلاء المعري بمعرة النعمان، وقلت له : ما هذا الذي يروى عنك ويحكى ؟ فقال : حسدني قوم، فكذبوا علي، وأساءوا إلي. فقلت : على ماذا حسدوك وقد تركت لهم الدنيا والآخرة؟ فقال : والآخرة أيها الشيخ ! قلت : إي والله »[42].

ولم يفلت طبعا من أصحاب المنامات بعد أن فارق الحياة ؛ وهكذا نقرأ عند ابن الجوزي، نقلا عن أحد الرواة : « ولما مات المعري رأى بعض الناس في منامه كأن أفعيين على عاتقي رجل ضرير قد تدليا إلى صدره، ثم رفعا رأسيهما، فهما ينهشان من لحمه وهو يستغيث. فقال : من هذا ؟ فقيل : المعري الملحد ! »[43].

كما نقرأ عند القفطي مناما لعله أكثر تعقيدا من السابق. وإذا كان ابن الجوزي

40) **نفسه**، ص. 432.
41) **لزوم**، ج. 2، ص. 368.
42) القفطي، **إنباه الرواة**، ج. 1، ص. 115-116.
43) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج. 8، ص. 188.

يروي عن غيره، فإن القفطي يروي ما رأى بنفسه : « كنت في سن الصبا [...] أقدح في اعتقاد أبي العلاء، لما أراه من ظواهر شعره، وما ينشد له في محافل الطلب. فرأيت ليلة في النوم، كأنني قد حصلت في مسجد كبير، في شرقيه صفة كبيرة، وفي الصفة سل الحصر مفروش من غير نسج، وعليه رجل مكفوف سمين متوسط البياض، ورأسه مائل إلى جهة كتفه الأيسر، وهو مستقبل القبلة في جلسته، وإلى جانبه طفل، وكأنني فهمت أنه قائده، وكأنني واقف أسفل الصفة، ومعي ناس قليل، ونحن ننظر إليه، وهو يتكلم بكلام لم أفهم منه شيئا. ثم قال في أثناء كلامه مخاطبا لي : ما الذي يحملك على الوقيعة في ديني ؟ وما يدريك، لعل الله غفر لي ؟ فخجلت من قوله، وسألت عنه من إلى جانبي، فقال لي أحدهم : هذا أبو العلاء المعري. فابتسمت متعجبا للرؤيا، واستغفرت الله لي وله، ولم أعد إلى الكلام في حقه إلا بخير »[44].

يعكس هذا المنام ولا شك « محافل الطلب » التي كان ينشد فيها شعر المعري. والملاحظ أن أبا العلاء جالس على صفة حصيرها غير منسوج، وفي هذا تلميح إلى تقشفه وزهده ؛ كما أن وجود طفل إلى جانبه يومئ إلى عماه وأنه بحاجة إلى قائد. أما القفطي ومن معه، فهم واقفون ينظرون إلى المعري الذي يستقبل القبلة في جلسته - وهي وضعية لها دلالتها - ويتكلم بكلام غير مفهوم. ولعل في هذا إشارة إلى كون القفطي كان ينخدع بـ« ظواهر شعره » ولا ينفذ إلى أغواره، فكان يسيء تفسيره ويقدح فيه. ثم فجأة يصير الكلام مفهوما، وإذا بالقفطي موضع سؤال وهدف توبيخ يترتب عنه شعور بالخجل، ولا سيما أنه الوحيد الذي يجهل هوية المعري، فيستنجد حينئذ بالجماعة للتعرف عليه.

كل هذا واضح بين، ولكن الذي يستعصي على الفهم هو ابتسامة القفطي. لماذا ابتسم ؟ وهل ابتسامته جزء من المنام، أم تالية له ؟

44) القفطي، **إنباه الرواة**، ج. 1، ص. 104-105.

جُنُون الشّك

لعل الخطيب التبريزي أبرز من تتلمذ على أبي العلاء. لقد كان معجبا به قبل لقائه، وإعجابه هو الذي دفعه إلى قطع مسافة شاسعة للوصول إليه، وعن سفره وما تكبد فيه من مشاق نقرأ عند ابن خلكان : «وكان سبب توجهه إلى أبي العلاء المعري أنه حصلت له نسخة من كتاب **التهذيب في اللغة**، تأليف أبي منصور الأزهري في عدة مجلدات لطاف، وأراد تحقيق ما فيها وأخذها عن رجل عالم باللغة، فدل على المعري، فجعل الكتاب في مخلاة وحملها على كتفه من تبريز إلى المعرة، ولم يكن له ما يستأجر به مركوبا، فنفذ العرق من ظهره إليها فأثر فيها البلل. وهي ببعض الوقوف ببغداد، وإذا رآها من لا يعرف صورة الحال فيها ظن أنها غريقة، وليس بها سوى عرق الخطيب المذكور»[45]. ابتلت المجلدات وامحت علاماتها : معنى هذا أن اقتناء علم جديد يستلزم تناسي العلم القديم، لا سيما وأن التبريزي ورد على بحر من المعرفة، ومن قصد البحر استقل السواقيا.

وعن أستاذه قال : «أفضل من رأيته ممن قرأت عليه أبو العلاء»[46]. وقال أيضا : «ما أعرف أن العرب نطقت بكلمة ولم يعرفها المعري»[47]. وبما أنه مكث أكثر من سنتين يقرأ عليه، لا جرم أنه اطلع خلال عشرتهما الطويلة على أحواله، وتعرف على كنه سره. هذا على الأقل ما يحاول ابن الجوزي الإيحاء به وهو يروي الحكاية التالية :

45) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج. 6، ص. 192.

46) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ضمن **تعريف القدماء**، ص. 200.

47) ابن العديم، **الإنصاف والتحري**، ضمن **تعريف القدماء**، ص. 569.

«وقد حكي لنا عن أبي زكريا أنه قال : قال لي المعري : ما الذي تعتقد ؟ فقلت في نفسي : اليوم أعرف اعتقاده. فقلت : ما أنا إلا شاك ! فقال : هكذا شيخك»[48].

لوضع هذا الخبر في سياقه، لابد من التذكير بأن ابن الجوزي يكره المعري أشد الكراهية. وفضلا عن ذلك، يتعين علينا أن نحترس لأنه أضاف الخبر إلى سند مجهول : «وقد حكي لنا» ؛ وبما أن قبول الخبر رهين بمن يورده وبدرجة صدقه، فإن الأمر هنا ملتبس غامض، معلق بين التصديق والإنكار، بين اليقين والشك. وعلى كل حال، فإن الشك هو موضوع الحوار القصير الذي قيل إنه دار بين التبريزي والمعري.

روى التبريزي إذن لشخص ما - أو لجماعة من الأشخاص - حديثا جمعه بأبي العلاء. نتصور أن ذكر المعري جرى في مجلس من المجالس، وأثيرت مسألة اعتقاده، فأنبأ التبريزي من معه بما انتهى إليه علمه فيما يخص هذا الباب.

التبريزي طرف في علاقتين : علاقة مع المعري، وعلاقة مع المخاطب الذي يصغي إلى روايته. ومع أننا لا نعرف شيئا عن هذا المخاطب (مرة أخرى : هوية المتكلم والمخاطب لابد من أخذها بعين الاعتبار عند تأويل حكاية أو قول ما)، فإننا مع ذلك نفهم أنه يشارك التبريزي في معتقده ويشاطره وجهة نظره. إن ما يعتقدانه شيء بديهي بالنسبة إليهما ولا يقتضي أي نقاش ؛ كلاهما فوق كل شبهة ! إن تواطؤا متينا يجمعهما، يزيد في توثيقه حيرتهما المتعلقة بالمعري : لنا الإعتقاد نفسه، فما هو ياترى اعتقاد أبي العلاء ؟

قد يبدو غريبا أن يلجأ التبريزي إلى المراوغة من أجل الكشف عن حقيقة أستاذه، وهو الذي يعرف مؤلفاته. ألم يكن بإمكانه الإهتداء من خلالها إلى اعتقاده ؟ لكنه لم يفلح، على ما يبدو، في ذلك، ربما لأن كتابات المعري معقدة وقابلة لعدة تخريجات وتأويلات. إن مراد التبريزي أن يسمع كلمة واحدة منه، أن يصل إلى الحقيقة من أقرب السبل، بدون لف أو دوران، ثم ينفض يديه من هذا الأمر.

48) **المنتظم**، ج. 8، ص. 184.

إذا كان التبريزي محتارا في شأن اعتقاد المعري، فإن المذهل حقا أن المعري أيضا محتار في شأن اعتقاد التبريزي، وهذا ما يوحي به سؤاله : «ما الذي تعتقد؟». لو كان اعتقاد التبريزي واضحا بينا، لما كان هناك أي مبرر لهذا الاستفسار. وهكذا فإن كليهما متشكك في اعتقاد الآخر!

في أي سياق برز السؤال؟ ما هي خلفيته ومناسبة طرحه؟ ذلك ما نجهله تماما، ولكن الظاهر أن الإعتقاد بالنسبة للمعري شيء غير بديهي وغير جلي. ولا نستغرب هذا منه عندما نتذكر أن التباين في المعتقدات كان مألوفا في عصره، وأنه في **لزوم ما لا يلزم** وفي **رسالة الغفران** عرض العديد من الآراء والمذاهب، بحيث يبدو لنا في هذين الكتابين متفرجا يتسلى أو يتأسى بالاختلاف الحاصل بين الناس. فلعله سأل تلميذه للإستئناس بقوله والخوض في موضوع محبب لديه على العموم. لكن التبريزي وجدها فرصة سانحة ليسأله بدوره، لينتزع منه اعترافا بما يكنه في صدره ولإرغامه على إظهار ما يخفيه. .

من المؤكد أنه كان يعلم أن الأمر في غاية الدقة، وأن نزع ضرس أهون عليه من الحصول على قول صريح من أستاذه ؛ فكل الذين حاولوا ذلك باءوا بالفشل وانقلبوا غاضبين أو يائسين[49]. لذلك لجأ إلى الحيلة، فنهج طريقا ملتوية ليستدرجه إلى البوح بسره، وقدم نفسه على أنه شاك، لأنه افترض أن الشك هو المعتقد غير المعلن للمعري. لقد دفعه فضوله (غير البريء) إلى التظاهر بالشك من أجل الوصول إلى اليقين. وبعمله هذا خان من بعض الوجوه أمانته، بل خانها مرتين، مرة عندما كذب عليه وادعى أنه شاك، ومرة عندما روى هذه الواقعة وأذاع سره.

من الواضح أن التواطؤ بين التلميذ وأستاذه تواطؤ مغشوش. أما التواطؤ بين التبريزي والمخاطب الذي يروي له الخبر، فتواطؤ صادق، ومن الراجح أن هذا المخاطب استحسن الفخ الذي نصب للمعري وصفق له. هكذا يود التبريزي تقديم

49) ونخص بالذكر من بينهم أبا عمران هبة الله بن موسى، داعي الدعاة الفاطمي، في المراسلات التي تمت بينهما. انظر **رسائل أبي العلاء المعري**، تحقيق إحسان عباس، ج. 1، ص. 83-140.

الأمر، بطريقة لا تخلو من سذاجة وغرور ؛ ذلك أنه لم يتساءل عن الكيفية التي قد يستقبل بها المخاطب كلاما مبنيا على الإعلان عن حيلة خبيثة، عن الغش والكذب. فالإعتراف بالكذب لا يدل ضرورة على الصدق، ومن يكذب على أستاذه قادر أن يكذب على باقي الناس. بل قد يتبادر إلى ذهن المخاطب أن التبريزي كان صادقا مع المعري، وكاذبا معه هو !

شبيهة بهذه الحكاية، تلك التي أوردها الذهبي، منقولة في سند طويل عن القاضي أبي الفتح، وهو أيضا أحد تلامذة المعري :

« دخلت على أبي العلاء التنوخي بالمعرة ذات يوم، في وقت خلوة، بغير علم منه، وكنت أتردد إليه، وأقرأ عليه، فسمعته ينشد من قيله :

كم بودرت غادة كعاب وعمرت أمها العجوز
أحرزها الوالدان خوفا والقبر حرز لها حريز
يجوز أن تبطئ المنايا والخلد في الدهر لا يجوز

ثم تأوه مرات وتلا قوله تعالى : (إن في ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود. وما نؤخره إلا لأجل معدود. يوم يأت لا تكلم نفس إلا بإذنه فمنهم شقي وسعيد.)، ثم صاح وبكى بكاء شديدا، وطرح وجهه على الأرض زمانا، ثم رفع رأسه ومسح وجهه وقال : سبحان من تكلم بهذا في القدم ! سبحان من هذا كلامه ! فصبرت ساعة، ثم سلمت عليه، فرد وقال : متى أتيت ؟ فقلت : الساعة. ثم قلت له : أرى يا سيدنا في وجهك أثر غيظ ! فقال : لا يا أبا الفتح، بل أنشدت شيئا من كلام المخلوق، وتلوت شيئا من كلام الخالق، فلحقني ما ترى. فتحققت صحة دينه، وقوة يقينه »[50].

50) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ضمن **تعريف القدماء**، ص. 199-200.

اجتاز المعري دون أن يدري امتحانا كلل بالنجاح، أو محاكمة انتهت بتبرئته (لا ننسى أن أبا الفتح قاضي). تمت هذه المحاكمة في غفلة منه، في وقت كان يظن أنه وحده بلا رقيب، «في وقت خلوة». دخل عليه التلميذ بغير علم منه، أي بغير استئذان، وهو شيء دميم ومنهي عنه، ولا يشفع له شيئا كونه يتردد على بيته ويقرأ عليه. إنه تصرف المتلصص الذي ينظر من ثقب الباب، تصرف مشين، لا سيما وأن الشخص المراقب أعمى، أي عورة حسب المعري (الذي كان له سرداب، و« كان إذا أراد الأكل نزل إليه وأكل مستترا، ويقول : الأعمى عورة، والواجب استتاره في كل أحواله»[51]). إن ما دعا أبا الفتح إلى اتباع هذا السلوك، هو رغبته في مفاجئة المعري خلال مناجاته لنفسه، وكشف الغطاء عن خبيئته.

الأبيات الثلاثة التي ينشدها المعري، وهي من كلامه في **ملقى السبيل**[52]، تتحدث عن الموت الأعمى الذي لا يميز بين الصغير والكبير، الموت غير العادل الذي يضرب خبط عشواء فيصيب الفتاة قبل أمها العجوز. عمل والدا الفتاة كل ما في وسعهما من أجل حفظها وصونها، ولكن الموت أفشل حساباتهما فاختطف الفتاة، هذه الفتاة التي ستصان أي صون في القبر. ويختم المعري حديثه بملاحظة أن الموت، وإن أبطأ، فإنه لا يخطئ هدفه، وأن الخلد مستحيل ... أبيات حكمية، يمتزج فيها التعجب بالخضوع، والإنكار بالإستسلام، مع ما تنطوي عليه من سخرية مريرة. فكأنها تطرح سؤالا دون الإجابة عنه، أو كأن الإجابة معلقة، مما يترك الإنطباع أن خطاب أبي العلاء يقف عند حاجز صلب وعقبة عنيدة.

الخروج من الطريق المسدود تؤديه الآية القرآنية التي تلاها المعري ؛ فهي تجيب عن السؤال المطروح، وترمم ما في الأبيات من نقصان. إن ما يتحير منه يكتسي معنى جديدا عندما يوضع في سياق النص القرآني : الحياة لا تنتهي بالموت، فهناك الحشر وما يتلوه من ثواب وعقاب. فالآية، بهذا المعنى، « مكملة » لخطاب

51) القفطي، **إنباه الرواة**، ج. 1، ص. 95.

52) **إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء**، ص. 366.

المعري، تمنحه ما يفتقر إليه من سكينة ووعد بالخلاص. إنها تعين المخرج من الورطة التي تشكلها «المنايا»، وترشد إلى المنفذ الذي ينهي الحيرة ويضع حدا لليأس.

بتلاوته لآية من القرآن الكريم تصف الحشر، وبإقراره بما ورد فيها، ينفي المعري عنه تهمة إنكار البعث التي وجهها إليه خصومه. وينفي عنه أيضا تهمة أخرى غير معلنة، وذلك عندما يعقد موازنة بين شعره والقرآن، بين كلام المخلوق وكلام الخالق، ويعترف بإعجاز كتاب الله.

لم هذا الإعتراف؟ وما الحاجة إلى هذا التأكيد؟ يظهر من ثنايا النص أن المعري يتوب من ذنب اقترفه، وأنه بتصرفه الغريب يسعى إلى التكفير عنه. هذا الذنب - الذي لا يذكره أبو الفتح صراحة - هو كتاب **الفصول والغايات**. لكنه من طرف خفي يشير إلى أن المعري حاول معارضة القرآن وأنه مني بالفشل. فالمعروف أن كتاب المعري هذا، وعنوانه الكامل **الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ**، قرئ على أنه محاولة لمضاهاة القرآن الكريم. وقبل التطرق إلى هذا الجانب، لا بأس من إيراد فقرات منه :

«علم ربنا ما علم، أني ألفت الكلم، آمل رضاه المسلم، وأتقي سخطه المؤلم، فهب لي ما أبلغ به رضاك من الكلم والمعاني الفراب»[53].

«أبصر آدم القمر، وطلعت عليه الشمس، ففني وبنوه، وبقيا على ممر الأحقاب»[54].

«أينما تسيروا يصحبكم الله كما صحب من كان قبلكم، وله من العلم عين عليكم، وإن تصبحوا وراء شق الثعلب فالقدر معكم، لا فرار من قضاء الله؛ فاصبروا على ما حكم إنه واعي الكلمات»[55].

53) **الفصول والغايات**، ص. 62.
54) **نفسه**، ص. 74.
55) **نفسه**، ص. 126.

« أيها الدنيا البالية، ما أحسن ما حلتك الحالية، أين أممك الخالية، إن نوبك لمتتالية ؛ والنفس عنك غير سالية، تتبع أولاك التالية، والله أستنجد على تلك الصعدات »[56].

« أقسم بخالق الخيل، والعيس الواجفة بالرحيل، تطلب مواطن حليل، والريح الهابة بليل، بين الشرط ومطالع سهيل، إن الكافر لطويل الويل، وإن العمر لمكفوف الذيل. شعر النابغة وهذيل، وغناء الطائر على الغيل، شهادة بالعظمة لمقيم الميل، فانعش سائلك بالنيل، وليكن لفظك بغير هيل، وإياك ومدارج السيل، وعليك التوبة من قبيل، تنج وما إخالك بناج »[57].

كتاب كله وعظ، يطفح بالورع والتقوى، ومع ذلك قوبل بكثير من التحفظ والريبة. فالباخرزي يقول : « وإنما تحدثت الألسن بإساءته، لكتابه الذي زعموا أنه عارض به القرآن »[58]. أما ابن الجوزي، فيصدر حكما على أسلوبه : « وقد رأيت للمعري كتابا سماه **الفصول والغايات** يعارض به السور والآيات. وهو كلام في نهاية الركة والبرودة. فسبحان من أعمى بصره وبصيرته »[59].

هذه الأحكام استغرب لها الدارسون اليوم، بدءا بمحقق الكتاب : « أما القول بأنه قصد به مجاراة القرآن الكريم أو معارضته فذلك من قول حساده. وكيف يريد ذلك وهو يمجد الله فيه أحسن تمجيد وأروعه، ويقر له بالعبودية والعجز ! »[60]. ويقول أمجد الطرابلسي : « وقد طبع القسم الذي عثر عليه من هذا الكتاب طبعة جيدة محققة منذ نصف قرن وقرأه الناس وتدارسوه ونخلوه نخلا منذ ذلك الوقت، فلم يجد أحد من الباحثين الكثر الذين تحدثوا عنه أثرا ولو كان ضئيلا باهتا مما ذهب إليه خصوم أبي العلاء حينما زعموا أنه إنما ألف الكتاب لمعارضة القرآن »[61].

هكذا نجد أنفسنا أمام المفارقة التالية : فمن جهة، إذا ما اعتبرنا الكلام الوارد

56) **نفسه**، ص. 149.
57) **نفسه**، ص. 253-254.
58) **دمية القصر**، ج. 1، ص. 157.
59) **المنتظم**، ج. 8، ص. 185.
60) **الفصول والغايات**، مقدمة المحقق، ص.د.
61) **مأساة شيخ المعرة**، درس افتتاحي لسنة 1989-1990، منشورات كلية الآداب باگادير، ص. 9.

في **الفصول**، إذا ما قرأناه بغض النظر عما أشيع عن المعري وعما وسمه به خصومه، فليس فيه ما ينم عن بدعة أو اعتقاد فاسد، ولا يمكن إطلاقا عزل نص من نصوصه وتوجيهه ضد صاحبه، كما حدث للعديد من أبيات **لزوم ما لا يلزم**. إنه كتاب بريء تماما، مفعم بالإيمان واليقين، ولا مجال للشك في صدق مؤلفه وإخلاصه وسلامة طويته. ومن جهة أخرى، إذا ثبت أن القصد منه معارضة القرآن، فإنه يصير بكامله حجر عثرة وموقع زلة. بعبارة أخرى، يمكن تلقي هذا الكتاب الذي يعلن عن الإيمان المطلق، على أنه مبني على نية خبيثة، وأن مجرد تأليفه ينسف الخطاب الوارد فيه أو يمنحه دلالة مختلفة.

ليس الإشكال إذن في نص الكتاب، في الكلام الوارد فيه، وإنما في القصد المفترض من تأليفه. أو إذا شئنا هناك قصدان : قصد معلن ومسطر في العنوان الذي يشير صراحة أن الكتاب ألف في تمجيد الله ؛ وقصد خفي يفترضه مناوؤو المعري، وهو مجاراة القرآن.

إن العديد من المؤلفين أنشؤوا مواعظ دون أن يشكك أحد في نواياهم أو يتهمهم بالسعي إلى معارضة القرآن. الزمخشري مثلا ألف خمسين مقامة وعظية، كل فقراتها مسجوعة، ومع ذلك لم يرتب أحد في قصده ومنحاه. فما بال **الفصول والغايات** أثار الطعن في نية صاحبه ؟ بكل بساطة لأن المعري صاحب **لزوم ما لا يلزم**، ولأن هذا الديوان يخيم بظلاله الكثيفة على كل ما كتب.

لنعد إلى حكاية أبي الفتح ولنتساءل عن الغرض من إنشائها وإيرادها. نلاحظ، مرة أخرى، أنها لا تحيل على **الفصول**، الكتاب المشبوه، وإنما تتحدث فقط عن موازنة ضمنية يعقدها المعري بين أبيات له من **ملقى السبيل** وآية من القرآن الكريم. لكن **ملقى السبيل** - وهو أيضا كتاب وعظ - لم يكن محل شبهة، ولم يقرأه أحد قط على أنه معارضة. لم إذن هذا الصمت المطبق حول **الفصول** ؟ فهو بيت القصيد وسبب الإشكال ؛ وهكذا فإن جوهر المسألة محجوب ومضمر. لقد تصرف أبو الفتح

وكأن المعري لم يؤلف كتابه هذا.

ثم إن في الحكاية شيئا ينبغي تفحصه، فهي تصور المعري وهو يصيح ويتأوه ويبكي ويطرح وجهه على الأرض كأنه يستعطف أحدا ويتوسل إليه. إنه سلوك المذنب أو الجاني الذي يتوقع العقاب ويسعى جاهدا إلى دفعه بإعلان التوبة وبالإذعان إلى الحق. لكن وجه الغرابة في هذا المشهد أن المعري لا يعلم أن القاضي أبا الفتح يراقبه ويتتبع حركاته وسكناته، فلا حاجة له والحالة هذه ـ حتى وإن كان محل تهمة ـ إلى القيام علانية وجهارا بدور التائب. أيعقل أن يتحدث شخص يوجد وحده (أو يعتقد ذلك) بصوت مرتفع يرن في أرجاء البيت؟ هذا التصرف شبه الهستيري يخالف كل ما عهد عن المعري من سكينة ووقار ورباطة جأش؛ لم يرو عنه شيء مثل هذا خلال حياته الطويلة؛ وأكثر من ذلك، فإن وصفه للحشر وأهواله في **رسالة الغفران** لا يتضمن أي عرض مسرحي يقارب ما صدر منه حسب القاضي أبي الفتح.

ربما يمكن تفسير هذه الحالة بالتأثير العميق الذي أحدثته الآية في نفسه. وهذا قد يذكرنا بالفصل الذي عقده النيسابوري في **عقلاء المجانين** لـ «من جن من خوف الله عز وجل»[62]. ولكن هل يجوز حشر أبي العلاء في زمرة المجانين العقلاء؟[63]

التلميذ كان في حيرة من أمر أستاذه، والمقصود من حكايته أن يعلم مخاطبه كيف تجاوز الإرتياب وتيقن من صحة إيمان المعري. فقبل أن يعاينه وهو يبكي مقرا بإعجاز القرآن، كان يشك في عقيدته، وبعد المعاينة لم يبق له أدنى شك. إنها حكاية تذكرنا بالمنامات التي تحدد مصير الموتى في الآخرة؛ فهي مبنية على حوار شبيه بالحوار الذي يدور بين راوي المنام والشخص الذي فارق الحياة والذي كان معروفا باعتقاد محل شبهة. وهكذا نجد فيها سؤالا ضمنيا: هل كان المعري صحيح

[62] من الأمثلة التي ذكرها النيسابوري: «مر بكر بن معاذ برجل يقرأ: (وأنذرهم يوم الآزفة إذ القلوب لدى الحناجر كاظمين ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع)، فاضطرب وخر ثم صاح: ارحم من أنذر ثم لم يقبل إليك بعد النذير. ثم غاب على عقله فلم يفق حتى مات». (**عقلاء المجانين**، تحقيق عمر الأسعد، بيروت، دار النفائس، 1987، ص 65).

[63] نحن؛ ومن بعض الوجوه، إذا ما اعتبرنا نمط الحياة الذي اختاره لنفسه ...

الدين قوي الإيمان ؟ فيأتي الجواب على شكل اعتراف منه بإعجاز القرآن . ومما يقوي التماثل بين حكاية أبي الفتح والمنامات أن الآية المتلوة تتحدث عن الحشر والقيامة والحساب، وعن السعداء والأشقياء. ويستتبع هذا أن المعري يستحق المغفرة لأنه يقر بما لا يدع مجالا للشك أن كلام الخالق فوق كل كلام، وأنه يتعدى قدرة المخلوق .

«رُبّان الحَدَاثَة»

يحدثنا ياقوت أن المعري «قال الشعر وهو ابن إحدى عشرة سنة»[64]. وفي ديوانه **سقط الزند** قصائد رائعة أنشأها في صباه، ومن الثابت أنه راجعها فيما بعد وأدخل تعديلات عليها، وذلك ما أشار إليه التبريزي: «كنت أراه يكره أن يقرأ عليه شعره في صباه أعني **سقط الزند**، وكان يغير الكلمة بعد الكلمة منه إذا قرئت عليه، ويقول معتذرا من تأبيه وامتناعه من سماع هذا الديوان: مدحت نفسي فيه فلا أشتهي أن أسمعه»[65].

عندما يقول المعري إنه مدح نفسه، فإنه يلمح إلى ما في الديوان من قصائد ومقاطع في الفخر، ولا شك أن أبياتا منها على طرف لسان القارئ:

وقد سار ذكري في البلاد فمن لهم ... بإخفاء شمس ضوؤها متكامل

ولكن يبدو أنه، في وقت ما، أنكر سائر الأغراض التي يشتمل عليها **السقط**، من مدح ورثاء وغزل، معتبرا إياها داخلة في باب «الكذب»، وذلك ما أكده في خطبة الديوان: «وقد كنت في ربان الحداثة، وجن النشاط، مائلا في صغو القريض أعتده بعض مآثر الأديب، ومن أشرف مآثر البليغ، ثم رفضته رفض السقب غرسه، والرئل تريكته، رغبة عن أدب معظم جيده كذب، ورديئه ينقص ويجدب»[66]. الشعر الرديء

64) **معجم الأدباء**، ج. 3، ص. 108.
65) ذكره عبد العزيز الميمني، **أبو العلاء وما إليه**، ص. 268.
66) **سقط الزند**، ص. 5.

يفضح قائله ويكشف عن قصوره ؛ أما الشعر الجيد فإنه - وإن دل على مهارة صاحبه ومقدرته في فن القريض - مبني في معظمه على الكذب.

لنتتبع الصور الواردة في كلام المعري. لقد صاغ أشعاره «في ربان الحداثة»، أي في أول العمر، وهذا ينسجم تماما مع صورة «الغرس» الذي يلف «السقب»، علما بأن السقب هو ولد الناقة ساعة يولد، والغرس الجلدة الرقيقة التي تكون عليه. وينسجم هذا أيضا مع صورة «الرأل»، وهو ولد النعام، في «التريكة» أي البيضة يخرج منها الفرخ ويتركها. لقد كان المعري كولد الناقة في جلدته، وكولد النعام في بيضته، ملفوفا في غشاء أو محجوبا في قشرة، في حيز مغلق موصد، لا يطل منه على العالم الخارجي، بل لا يعي حتى بوجوده ككائن. في مغارته هذه التي تشبه مغارة أفلاطون، كان غارقا في ظلام دامس، عميا كلية عن نفسه وعما يحيط به، وسط أشباح وخيالات. ثم حدث في يوم من الأيام أن مزق الجلدة، وكسر البيضة، فرفض الشعر وتاب عن قوله.

لكن الجلدة المطروحة ما زالت موجودة ماثلة للعيان، وكذلك قشرة البيضة! فرغم إنكاره لما صاغه من شعر، فإنه يعلم أنه شاع في الناس، وأن لا سبيل إلى الإعراض عنه ومحوه ونسيانه. الجلدة ملتصقة به، وقشرة البيضة تأبى إلا أن تلفه وترافقه. ولهذا يضيف كالمعتذر عن شعره في **سقط الزند** : «ولم أطرق مسامع الرؤساء بالنشيد، ولا مدحت طالبا للثواب، وإنما كان ذلك على معنى الرياضة [...]. وما وجد لي من غلو علق في الظاهر بآدمي، وكان مما يحتمله صفات الله، عز سلطانه، فهو مصروف إليه [...]. وما كان محضا من المين لا جهة له، فأستقيل الله العثرة فيه»[67].

ولعل الغلو المقصود هنا ما ينطوي عليه فخره ومدحه من مبالغة وإفراط في إعلاء شأنه أو شأن غيره. أما المين، فيعني الكذب، وهي كلمة عزيزة عليه وكثيرا ما

67) نفسه، ص. 5-6.

يستعملها، ويمكن اعتبارها من خصائص معجمه وأسلوبه. وفي المقطع التالي يشرح علاقة المين بالشعر :

« والشعر للخلد مثل الصورة لليد يمثل الصانع ما لا حقيقة له، ويقول الخاطر ما لو طولب به لأنكره، ومطلق في حكم النظم دعوى الجبان أنه شجيع، ولبس العزهاة ثياب الزير، وتحلي العاجز بحلية الشهم الزميع »[68].

إن طبيعة الشعر تفرض على قائله أن يعكس الحالة التي قد يكون عليها، فإذا الجبان يصير بطلا صنديدا، والنافر من النساء يتحول إلى متيم يصبو إليهن ويهيم بهن. ومع أن الشاعر يعلم البون الشاسع بين حالته وما يصف به نفسه، فإنه يعلم كذلك أن لا مندوحة له من الكذب، وإلا لما كان قوله شعرا. فماذا سيبقى من نسيب إذا لم يظهر بصورة العاشق الولهان، وما مآل الحماسة إذا لم يبرز بصورة فارس الشهم المقدام ؟ [69] ليس الشاعر مسؤولا بحصر المعنى عن الكذب، وإنما الشعر في حده وتعريفه كذب. فما أن يشرع المرء في قرضه إلا وينخرط في « المين »، أحب ذلك أم كره، فيجد نفسه مدثرا في جلدة ولد الناقة، ومحبوسا في بيضة ولد النعام.

لكن التوقف عن قرض الشعر لا يعني التحرر منه والتخلي عن الإهتمام به، وإلا لحكم المعري على نفسه بالصمت المطلق. إنه لا يستطيع بتاتا أن يتحدث دون الإستشهاد بالشعر والتعليق عليه، وهذا جلي في كل كتاباته، علاوة على شروحه لدواوين أبي تمام والبحتري والمتنبي، بل إنه فسر **سقط الزند** واستمر كما رأينا في تنقيحه وتهذيبه. إن الشعر بالنسبة إليه أفق للتفكير لا يمكنه إبعاده والاستغناء عنه ؛ وعلى الرغم من قراره نبذه صياغة، فإنه لبث يعتني به دراسة وتحصيلا، بحيث يمكن أن نقول إنه لم ينزع عنه الجلدة ولم يكسر البيضة. هكذا ظل سجين الشعر وحبيس

68) **نفسه**، ص. 6. الخلد : البال، الخاطر ؛ العزهاة : الذي لا يحب النساء ؛ الزميع : النشيط، المقدام.

69) يصير الشعر في هذه الحالة محاكاة ساخرة، وهذا ما تميز به ابن سكرة، وابن الحجاج، وشعراء الكدية.

عالم يؤطره « المين ».

هل يجوز لنا أن نزعم أن ادعاءه الزهد في إنشاء الشعر، ينفيه تأليفه **لزوم ما لا يلزم** ؟ صحيح أنه يعتبر ديوانه هذا خارجا عن الإطار التقليدي للقريض، وبالتالي بعيدا عن الكذب. وللتذكير فإنه عندما أعلن في خطبة **سقط الزند** أن الشعر « معظم جيده كذب »، فإنه سلم بأن أقله صدق. وعلى هذا فإن **اللزوم** يدخل في نطاق هذا الأقل. وتجدر الإشارة أيضا إلى أنه كتب خطبة **السقط** في فترة متأخرة على الأرجح، بعد مرور مدة طويلة على إنشاء ما يشتمل عليه الديوان من قصائد، بل إن هذه الخطبة التي كتبها في وقت نبذ فيه الكذب ـ أو الشعر إن فضلنا ـ تلتقي في جانب منها مع المقدمة الطويلة التي صدر بها **لزوم ما لا يلزم** :

« كان من سوالف الأقضية أني أنشأت أبنية أوراق، توخيت فيها صدق الكلمة، ونزهتها عن الكذب [...]. فمنها ما هو تمجيد لله الذي شرف عن التمجيد، ووضع المنن في كل جيد، وبعضها تذكير للناسين، وتنبيه للرقدة الغافلين، وتحذير من الدنيا [...]. وإنما وصفت أشياء من العظة، وأفانين على حسب ما تسمح به الغريزة. فإن جاوزت المشترط إلى سواه، فإن الذي جاوزت قول عري من المين. وجمعت ذلك كله في كتاب لقبته **لزوم ما لا يلزم**، ومعنى هذا اللقب أن القافية تلزم لها لوازم لا يفتقر إليها حشو البيت »[70].

ومباشرة بعد ذلك يقدم درسا حول العروض، يستغرق زهاء ثلاثين صفحة ! وفي آخر صفحة من المقدمة، يعود إلى الحديث عن الموضوع الذي أنشأ حوله الكتاب، فيقول إنه تجنب الشعر الذي « استجيز فيه الكذب، واستعين على نظامه بالشبهات. فأما الكائن عظة للسامع، وإيقاظا للمتوسن، وأمرا بالتحرز من الدنيا الخادعة وأهلها، الذين جبلوا على الغش والمكر، فهو إن شاء الله مما يلتمس به الثواب »[71]. ويختتم كلامه بالحديث مرة أخرى عن العروض ...

70) **لزوم**، ج. 1، ص. 3-4.
71) **نفسه**، ج. 1، ص. 33.

التزم المعري، من الناحية العروضية، بروي مزدوج، مضيفا حرفا إلى متطلبات القافية ؛ والتزم، من ناحية الموضوع، أو الأغراض، بالصدق، ومعنى هذا أنه ضحى بأهم مقومات الشعر، وهو الكذب. لن يحذو حذو الشعراء ولن يخوض في أغراضهم التقليدية كالنسيب، ونعت الخيل والإبل، ووصف البيداء، وهي أغراض معهودة في مطلع القصائد ؛ كما أنه لن ينشئ خمريات، ولن ينشغل بالمدح والفخر وما يتضمنانه عادة من وصف للملاحم والحروب : « وقد وجدنا الشعراء توصلوا إلى تحسين المنطق بالكذب، وهو من القبائح، وزينوا ما نظموه بالغزل وصفة النساء ونعوت الخيل والإبل وأوصاف الخمر. وتسببوا إلى الجزالة بذكر الحرب، واحتلبوا أخلاف الفكر، وهم أهل سلام وخفض، في معنى ما يدعون أنهم يعانون من حث الركائب، وقطع المفاوز، ومراس الشقاء »[72]. فشعرهم غارق في البداوة، رغم أنهم يعيشون في المدن والحواضر. هذا التعارض بين نمط العيش والقول الشعري هو مظهر من مظاهر الكذب، إلا أنه، كما رأينا، كذب متعارف عليه، ومع أن المعري يعتبره « من القبائح »، فلقد جرت به عادة الشعراء وتطبعوا عليه وحرصوا على مراعاته وصيانته ؛ وكل من يقبل على قراءة الشعر أو الاستماع إلى إنشاده يعلم أيضا أنه ضرب لنفسه موعدا مع قول لا يعكس سيرة صاحبه أو سلوكه.

يرفض المعري الآن هذا المنوال الذي سبق أن نسج عليه، يرفض نظام القصيدة، ويشيح بوجهه عن الأغراض التي ينبني عليها الشعر، بدءا بشعره هو في **سقط الزند**، مع ما يترتب عن ذلك من تضييق على النفس بالإقتصار على الصدق، على غرض واحد لا ينتج في رأيه شعرا قويا ؛ فهو يعلن « أن من سلك في هذا الأسلوب ضعف ما ينطق به من النظام [...]، ولذلك ضعف كثير من شعر أمية بن أبي الصلت الثقفي، ومن أخذ بفريه من أهل الإسلام »[73]. ولا يفوته، تأييدا لهذا الرأي، أن يستشهد ببعض القدماء : « ويروى عن الأصمعي كلام معناه : أن الشعر باب من

72) **نفسه**، ج. 1، ص. 34.
73) **نفسه**، ج. 1، ص. 33.

أبواب الباطل: فإذا أريد به غير وجهه ضعف»[74]. توخي الصدق يؤدي حتما إلى القصور لأن مجاله ضيق، ينحصر في الوعظ وما يدور في فلكه من معاني، وهو ما حرص المعري على إعلانه، مبرزا ما ضحى به من أفانين القول التي يتيحها الكذب (أو الباطل)، ومشهدا القارئ على الثمن الذي أداه من أجل هذه الغاية.

حرم المعري على نفسه في **لزوم ما لا يلزم** الأغراض التقليدية التي تحبب الشعر إلى النفس، كما أنه حرم عليها عشرة الناس بانزوائه في بيته، وحرم عليها ما لذ وطاب من الطعام. لن يتذوق لسانه أنواع الأطعمة غير النباتية، كما لن يلوك فنون القول غير الصادقة.

وهنا لابد من طرح السؤال التالي : لماذا خصص ثلاثين صفحة لمسائل عروضية واكتفى بصفحتين للحديث عن موضوع الكتاب والنوع الذي ينتمي إليه ؟ لماذا لم يسهب في وصف المضمون إسهابه في وصف الشكل، وكأن غرضه من تأليف **اللزوم** أن يمثل لمختلف أنواع القافية ؟ قد يقال إنه استرسل في مسائل عروضية لغاية تعليمية، وأنه مولع بالعروض، وأن شغفه به يظهر في العديد من مؤلفاته، ومن بينها **رسالة الصاهل والشاحج**. ولكن لماذا لم ينسق مع نزعته التعليمية فيما يتعلق بالمحتوى الفكري للكتاب وما تطرق فيه من قضايا ؟ إذا كان صحيحا أن الصمت مريب، فإن كثرة الكلام قد تبدو أيضا مشبوهة. التوسع في موضوع قد يكون الغرض منه الإغضاء عن موضوع آخر لا يود المتكلم أن يخوض فيه أو ينبه إليه، فيسعى إلى صرف النظر عنه بالإسهاب في مسألة بعيدة عنه.

ثم إذا نظرنا إلى الإستقبال الذي حظي به الديوان، فإننا نلاحظ أن اهتمام القراء انصب بالدرجة الأولى على مادته الفكرية وعلى القضايا العقائدية المثارة فيه، أي بالضبط على الأشياء التي مر عليها مر الكرام في مقدمته. إن ما يبدو مهما في هذه المقدمة ـ على الأقل من ناحية الكم ـ أي العروض، صار ثانويا عند التلقي ولم يوله القراء كبير اهتمام.

74) نفسه، ج. 1، ص. 33-34.

أكد المعري أنه اقتصر في **لزوم ما لا يلزم** على الوعظ وذم الدنيا وتبكيت النفس، كما لمح، مستشهدا برأي الأصمعي، إلى الفتور والضعف اللذين يلحقان الشعر عندما يقتصر على الصدق. وهنا لابد أن نلاحظ أن الوعظ لم يكن يعتبر من فنون الشعر عند العديد من النقاد، فعندما نراجع قائمة الأغراض التي أفاضوا فيها لا نجدهم يذكرونه ضمنها، وكأن لا مناسبة بينه وبين الشعر. وحتى عبد القاهر الجرجاني الذي تحدث طويلا عن الصدق ووازن بينه وبين الكذب، لا يذكر الوعظ إلا بصفة عابرة. يظل « الكذب »، بالنسبة لهؤلاء النقاد، أهم مقوم للشعر. وإذا كان هذا صحيحا، فإن المعري لم يدع جزافا أنه رفض الشعر، وأن **اللزوم** لا يدخل في نطاقه تماما بالنظر إلى الغرض الذي صيغ من أجله. فهو من الناحية الشكلية نظم، لكن اقتصاره على الصدق يحول دون اعتباره شعرا.

لعله قد آن الأوان لنلاحظ أن المعري، في معرض حديثه عن الأغراض الشعرية، أغفل ذكر الهجاء ! لم هذا الإغفال الغريب حقا ؟ وهل فعلا تخلو لزومياته من الهجاء؟ يروى عنه أنه قال : « لم أهج أحدا قط »[75]، وهذا صحيح، فهو لم يهج أحدا بعينه إلا نادرا، ومع ذلك لا يسعنا إلا أن نلاحظ نبرة هجائية في لزومياته ؛ فإن كان لم يهج أحدا على الخصوص، فإنه هجا الناس على العموم بمختلف أصنافهم وفئاتهم. تتضمن لزومياته إذن، علاوة على الوعظ، قسطا وافرا من الهجاء. ولربما يمكن أن نضيف أن الوعظ، إجمالا، يقتضي قدرا ولو قليلا من الهجاء، لأنه ينزع إلى التوبيخ والتعنيف، بل قد يشتمل على شيء من السخرية والاستهزاء. ويصعب علينا، عند الإطلاع على ما في **اللزوم** من فكاهة مريرة ودعابة لاذعة، أن نعرف بصفة أكيدة هل يود المعري إرغام قارئه على الضحك أم إرغامه على البكاء :

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة   وحق لسكان البسيطة أن يبكوا[76]

75) ياقوت، **معجم الأدباء**، ج. 3، ص. 126.
76) **لزوم**، ج. 2، ص. 151.

اللزوميات أكثر تعقيدا مما يحاول صاحبها إقناعنا به، إنها بما فيها من هجاء تشتمل على قسط من « الكذب »[77]. أما « الصدق » الذي تدعيه، فأمر حير معاصريه ومن جاء بعدهم إلى اليوم. برفضه للكذب، يضع المعري نفسه في مصاف أمية بن أبي الصلت ومن حذا حذوه من أهل الإسلام، ولكن إن كان هذا مقبولا من بعض الوجوه، فإنه من وجه آخر يتنافى مع الإنكار الذي تعرضت له أبيات غير قليلة من الديوان، تبدو بالأحرى شبيهة بأبيات لشعراء اشتهروا بالزندقة. وهكذا فإن **سقط الزند**، الذي يدين بالكذب، قوبل بالترحاب والتقدير، بينما أثار **لزوم ما لا يلزم**، الذي يدين بالصدق أو يدعيه، ردود فعل عنيفة بسبب ما فيه من أقوال مشبوهة. ولا نتصور لحظة أن المعري كان يجهل جرأة هذه الأقوال، وهو وإن لم يشر إليها في مقدمة **اللزوم**، فإنه لمح إلى وجودها في العديد من أبياته.

77) وهذا ما يؤكده المعري في **رسالة الصاهل والشاحج** : « والشاعر غير صادق في المدح ولا في الهجاء » (ص. 175).

بين الجَهْر والسّرّ

يؤكد أبو العلاء أكثر من مرة في **لزوم ما لا يلزم** أنه يخفي جزءا مما يعلم، وأن لديه سرا لا يود أو لا يستطيع إفشاءه :

ولدي سر ليس يمكن ذكره   يخفى على البصراء وهو نهار[78]

وأيضا :

بني زمني هل تعلمون سرائرا   علمت ولكني بها غير بائح[79]

وهكذا فإلى جانب ما يصرح به ويعلنه، هناك ما يسكت عنه ويكتمه. تشتمل لزومياته إذن على مكونين اثنين لا انفصام لهما : من جهة ما دونه، أي ما يمكن قراءته ؛ ومن جهة أخرى ما لم يدونه، وما لا يمكن بالتالي الإطلاع عليه. الكتابة بالنسبة للمعري تعني في آن الإمساك عن الكتابة، أو على الأقل التضحية بقسم منها لا يظهر على صفحات الكتاب، وإن ظل مسطرا في ذهن المؤلف. وبالمقابل فإن قراءة المعري تعني عدم قراءته، أي إغفال جانب من حكمته ليس ماثلا للعيان.

لماذا لا يذيع الأسرار التي يزعم أنه بها عليم ؟ لأن الكلام خطير وقد يؤدي إلى الحتف :

واصمت فإن كلام المرء يهلكه   وإن نطقت فإفصاح وإيجاز[80]

78) **لزوم**، ج. 1، ص. 314.
79) **نفسه**، ج. 1، ص. 198.
80) **نفسه**، ج. 2، ص. 4.

المعري يدعو إلى التزام الصمت، اتقاء للشر وحرصا على السلامة، ولكنه يعلم أن الصمت غير ممكن في كل الأحوال، فينصح المخاطب بأن يكون لسانه طلقا حتى لا يوسم بالعي، وكلامه مختصرا حتى لا ينعت بالهذر. الإيجاز أن يكتفي المرء بقول ما لابد منه، ثم يعود إلى الصمت، علما بأن الصمت «غاية الإيجاز» :

أوجز الدهر في المقال إلى أن جعل الصمت غاية الإيجاز[81]

لكن فتنة الكلام أقوى عند أبي العلاء من فتنة الصمت، وهو ما يعلن عنه بشيء من التحدي :

فما لي لا أقول ولي لسان وقد نطق الزمان بلا لسان[82]

أو بشيء من الأسف :

لو قبل النصح لساني ما نبس[83]

اللسان أرعن لا يقبل النصح ولا يستسيغه. هناك صراع مستمر بين المعري ولسانه، ورغم محاولته إجباره على السكوت، يأبى إلا أن ينطق، فيفلت من سيطرته ويفشي سره، فكأنه كائن مستقل قائم بذاته، وخارج عن إرادة مالكه.

ولكن اللافت أن المعري، عندما يذعن له لسانه وينقاد لمشيئته، أي عندما يلوذ بالصمت، لا يرضى أيضا بهذه الحالة، فيشعر بالحاجة إلى الإعلان عنها أو الإيحاء بها. ومعلوم أن مجرد الإيحاء بخطاب غائب هو دعوة لاستحضاره، للتنقيب عنه والكشف عن حروفه غير الظاهرة. إن الصمت ليس بصمت ما دام هناك لفظ يومئ إلى وجوده.

إذا كان هم مؤلف **اللزوم** إخفاء علمه والإعلان عنه في آن، فإن هناك حلا وسط

81) **نفسه**، ج. 2، ص. 10.
82) **نفسه**، ج. 2، ص. 396.
83) **نفسه**، ج. 2، ص. 53.

لإرضاء هاتين النزعتين المتعارضتين. إنه الهمس، الصوت الخفيض، الكلام الخفي الذي لا يكاد يسمع. يرتبط الهمس بالمسارة، بالبوح للنجي أو الصديق الحميم، وهو ما يقتضي إقصاء طرف ثالث غير مرغوب فيه :

إذا قلت المحال رفعت صوتي وإن قلت اليقين أطلت همسي[84]

يجهر بالمحال ويهمس باليقين : أي محال وأي يقين يا ترى ؟ وما الذي يدفعه إلى تبني نبرتين مختلفتين ؟ ثم - وهذا هو الأهم - كيف سيميز قارئه المقاطع التي يرفع فيها صوته، وتلك التي يقنع فيها بالهمس ؟

هذا الإلحاح على أنه يخفي ما يعلم، قد يعود إلى كونه يخشى أن لا يبصر القارئ ما يريد قوله حقا، أي ما لم يقله بصفة جلية صريحة. لهذا يحرص على لفت انتباهه، داعيا إياه إلى نهج قراءة تكشف عما لم يكتبه، أو عما كتبه بين السطور[85]. إنه في نهاية الأمر يطالب بقراءة حذرة، يقظة، مرتابة :

ومن تأمل أقوالي رأى جملا يظل فيهن سر الناس مشروحا[86]

لكن ألا تثير الكتابة بين السطور ظنون قارئ سيئ النية وميال إلى الإيذاء ؟ ألا يعرض المعري نفسه لمتاعب هو في غنى عنها ؟ هل يحركه ما يسميه البعض « حب

84) **نفسه**، ج. 2، ص. 44.

85) الكتابة بين السطور ليست بطبيعة الحال وقفا على المعري، وهناك من تفحص خاصياتها عند فلاسفة كالفارابي وابن ميمون وسبينوزا. إنها، على العموم، تفترض تداول كتاب ما بين صنفين من القراء : قراء الصنف الأول لا يرون فيه إلا عرضا موافقا ومطابقا للآراء الشائعة ؛ أما قراء الصنف الثاني فيلمحون فيه شيئا مختلفا لأن لهم طريقة في القراءة لا يمتلكها الآخرون. فهم مثلا يتنبهون لتناقضات المؤلف ويتجنبون عزوها إلى نقص أو خلل في نمط استدلاله، خصوصا عندما يشير المؤلف نفسه إلى احتمال وجودها، كما فعل المعري في **اللزوم** (ج. 1، ص. 70) :

ويعتري النفس إنكار ومعرفة وكل معنى له نفي وإيجاب

كما أنهم يبذلون جهدا لفهم مقاطعه الغامضة وتعابيره الملتوية دون نسبتها إلى ضعف في أسلوبه أو فنه. وعندما يدحض مذهبا من المذاهب فإنهم يدرسون بإمعان الكيفية التي يعرضه بها قبل أن يقوم بتفنيده، وأحيانا يتبين لهم أن عرضه أقوى وأبلغ من عرض أنصار المذهب أنفسهم. انظر ليو شتراوس، **الاضطهاد وفن الكتابة**، الترجمة الفرنسية، باريس، 1989، ص. 55-59.

86) **لزوم**، ج. 1، ص. 196.

الرقيب » ؟

يرى المعري أن الإفصاح لا يعني بالضرورة الوضوح والشفافية. بل إن هذا مستبعد تماما، فهو يؤكد مرارا أن الكلام مبني على الغموض والإبهام، لا سيما وأنه يتكون من عبارات مجازية لا يجوز فهمها بالمعنى الحرفي :

نقول على المجاز وقد علمنا بأن الأمر ليس كما نقول[87]

لكن الاحتمال وارد أن يحمل كلام المعري على الحقيقة، وأن يساء بالتالي فهمه؛ ولهذا وجب تنبيه القارئ وتحذيره من السقوط في تأويل خاطئ أو متعسف :

لا تقيد علي لفظي فإني مثل غيري تكلمي بالمجاز[88]

وأيضا :

وليس على الحقائق كل قولي ولكن فيه أصناف المجاز[89]

لم هذا الإلحاح على التمييز بين الحقيقة والمجاز، وهو تمييز يتعين مراعاته بالنسبة لكل قول ؟ يظهر أن المعري يحترس من سوء الفهم، كما يهتم مسبقا بتأمين باب مخرج لنفسه عند الإقتضاء، استنادا إلى كون ما يقول يختلف عما يريد قوله. وهكذا استدرجه خصومه واستدرج نفسه لتفسير العديد من مصنفاته. إن التفسير في هذه الحالة علامة على وجود التباس في النص، وعلى رغبة في التبرير والتصحيح والتقويم.

وبالفعل فإنه في **زجر النابح**، الذي لم تصلنا منه إلا بعض الشذرات، انبرى للدفاع عن نفسه من الهجوم الشرس الذي شنه عليه شخص غير مسمى. فشرح فيه أبيات **اللزوم** الملتبسة، ورد على اتهامات خصمه بالتأكيد على ما في الكلام من غموض جوهري، وبالتوضيح المستفيض لمقاصده. وإن من يقرأ رده يخرج مقتنعا أن

87) **نفسه**، ج. 2، ص. 189.
88) **نفسه**، ج. 2، ص. 10.
89) **نفسه**، ج. 2، ص. 8.

قوله سليم وأن ما رمي به في اعتقاده لا أساس له، وأن خصمه ـ إذا استبعدنا سوء النية التي لا علاج لها ـ ناقص المعرفة بأساليب الكلام. فالشرح يفصل مبدئيا بين التأويلات المفترضة ويقصي التفاسير المغرضة ويعين الدلالة الصحيحة. لا تتعدى المسألة إذن خلافا يسيرا يتبدد بالتفسير المناسب. وهنا يحق لنا أن نأسف لضياع القسم الأكبر من **زجر النابح**، إذ لو وصلنا لانجلى ما في **اللزوم** من إبهام، ولانتفى ما أثار صاحبه من ارتياب.

لكن الأمر ليس بهذه البساطة. فالمعري لم ينجح إطلاقا في إقناع خصمه، وإلا لم أتبع كتاب **الزجر** بآخر في نفس الغرض، **نجر الزجر** ؟ وإلى هذا أشار ابن العديم : « وقد وضع أبو العلاء كتابا وسمه بـ**زجر النابح**، أبطل فيه طعن المزري عليه والقادح، وبين فيه عذره الصحيح، وإيمانه الصريح، ووجه كلامه الفصيح، ثم أتبع ذلك بكتاب وسمه ب **نجر الزجر**، بين فيه مواضع طعنوا بها عليه بيان الفجر »[90]. قد نتصور، من خلال هذا الكلام، أن المعري استطاع أخيرا إقناع من قدحوا فيه، وكيف لا وقد جاء دفاعه عن نفسه في الكتابين بينا بيان الفجر ؟ لكن ابن العديم يؤكد عكس ذلك، فضوء الصبح لم يؤثر على أفهامهم، ولم يجل الغشاوة عن أبصارهم : « فلم يمنعهم زجره، ولا اتضح لهم عذره، بل تحقق عندهم كفره، واجترءوا على ذلك وداموا، وعنفوا من انتصر له ولاموا، وقعدوا في أمره وقاموا »[91].

يجزم ابن العديم أن خصوم المعري أساءوا فهمه، وأن « منهم من حمل كلامه على غير المعنى الذي قصده »[92]. تكمن المشكلة إذن في التأويل، في الطريقة التي قرئت بها اللزوميات. فالمعري يقصد شيئا، وقراءه (أو فئة منهم) يصرون على رؤية قصد مخالف، فيعكسون الآية، فإذا بكتاباته تكتسي معنى لم يرده ولم يكن في حسبانه. هناك والحالة هذه سوء تفاهم فظيع، تغذيه نية مبيتة للإساءة إلى المؤلف.

90) **الإنصاف والتحري**، ضمن **تعريف القدماء**، ص. 485.
91) **نفسه**، ص. 485.
92) **نفسه**، ص. 484.

لكن ابن العديم يلمح أيضا إلى أن المعري استهدف للنقد بسبب طريقته في الإنشاء، وولعه بغريب اللغة، واستنباطه للمعاني اللطيفة الدقيقة : « ومن سلك في الفصاحة مسلكه، وأدرك من أنواع العلوم ما أدركه، وقصد في كتبه الغريب، وأودعها كل معنى غريب ـ كان للطاعن سبيل إلى عكس معانيها وقلبها، وتحريفها عن وجوهها المقصودة وسلبها »[93]. فكأنه والحالة هذه أغرى قراءه بتحريف كلامه عن موضعه والذهاب بعيدا في التأويل ...

لقد أغاظ المعري العديد من معاصريه ومن جاء بعدهم بهذا الأسلوب في الكتابة. ولعله يلمح إلى ما يترتب عنه من التباس حين يقول في **رسالة الغفران** : « وربما كان الجاهل أو المتجاهل، ينطق بالكلمة وخلده بضدها آهل »[94]. معنى هذا أنه قد يحدث تعارض بين ظاهر الكلام وباطنه، بين ما يفوه به المرء وما يجول في صدره ؛ تناقض بين ما ينطق به اللسان وما يدور في الخلد. وعلى هذا الأساس، لا يمكن دائما اعتبار القول مرآة للإعتقاد، فهو قد يخالفه ويؤدي عكسه تماما. إن القول ترجمان غير صادق وغير أمين، يقلب الحقائق، ويقدم الحق في صورة الباطل، والباطل في صورة الحق.

وكمثال على هذا الزعم، يورد المعري حالة الشاعر ديك الجن : « ورأى بعضهم عبد السلام بن رغبان المعروف بديك الجن في النوم وهو بحسن حال، فذكر له الأبيات الفائية التي فيها :

93) **نفسه**، ص. 484-485. وإلى هذا يذهب أيضا ابن السيد البطليوسي الذي يعزو ما في شعر المعري من التباس إلى كونه « سلك به غير مسلك الشعراء، وضمنه نكتا من المذاهب والآراء، وأراد أن يرى الناس معرفته بالأخبار والأنساب وتصرفه في جميع أنواع الآداب، ولم يقتصر على ذكر مذاهب المتشرعين، حتى خلطها بمذاهب المتفلسفين، فتارة يخرج ذلك مخرج من يرد عليهم، وتارة يخرجه مخرج من يميل إليهم، وربما صرح بالشيء تصريحا، وربما لوح به تلويحا، فمن تعاطى تفسير كلامه وشعره، وجهل هذا من أمره، بعد عن معرفة ما يومي إليه، وإن ظن أن قد عثر عليه » (**الإنتصار ممن عدل عن الإستبصار**، ذكره حامد عبد الحميد في مقدمة **شرح المختار من لزوميات أبي العلاء**، ص. 31).

94) **رسالة الغفران**، ص. 446.

هي الدنيا وقد نعموا بأخرى وتسويف الظنون من السواف

أي الهلاك. فقال : إنما كنت أتلاعب بذلك ولم أكن أعتقده »[95].

نلاحظ مرة أخرى ارتباط التأويل بالرؤيا. فبيت ديك الجن محير لأن ظاهره ينبئ عن فساد في الإعتقاد، ولكن من سيحسم في معناه بصفة نهائية ؟ هنا يتم اللجوء إلى المنام الذي يفترض أنه ينبع من عالم آخر، يصدر من منطقة معتمة تجهل حدودها ونواحيها، ويفرض تأويلا لما أشكل على الفهم. بهذا المعنى فإن البيت المذكور لا يكتفي بنفسه ولا ينحصر في معناه الظاهر، والدليل على ذلك أن ديك الجن شوهد بعد الموت « وهو بحسن حال »، بينما كان من المنتظر أن يكون في الشقاء بسبب ما تفوه به. لقد كان، بخلاف ما يوحي به بيته، سليم الإعتقاد !

ويعلق المعري على هذا المشهد الذي رآه « بعضهم » (وعدم تسمية صاحب الرؤيا يترك المجال مفتوحا لمختلف التكهنات والتأويلات)، فيقول : « ولعل كثيرا ممن شهر بهذه الجهالات تكون طويته إقامة الشريعة، والإرتاع برياضها المريعة، فإن اللسان طماح، وله بالفند إسماح »[96]. يعني هذا أن الطوية تكون في كثير من الحالات صحيحة سوية، ولكن اللسان شره ومبتلى بالكذب، فيميل إلى النطق بما يتعارض مع ما يجيش فيها. هناك إذن ازدواجية محققة : يعلن المرء عن شيء ويخفي عكسه ! يترتب عن هذه النظرة إلى الأمور أنه لا ينبغي الحكم على قول يبدو مشتملا على بدعة من البدع قبل التثبت من اعتقاد صاحبه والتأكد من مراده.

لقد « تلاعب » ديك الجن في البيت المذكور. لكن ما سر هذا التلاعب الذي يدعيه والذي لا يستنكره المعري ؟ وما الداعي إليه والمسوغ له ؟ وفي أي حال يكون جائزا مقبولا ؟ لنلاحظ أن مدار الأمر هنا على الشعر، وعليه فإن التلاعب من خاصيات القريض ومميزاته. وينجم عن هذا أن القول الشعري لا ينطبق عليه ما ينطبق على

95) **نفسه**، ص. 446.
96) **نفسه**، ص. 446-447.

الأقوال النثرية، فلا يتعين فيه التدقيق والمبالغة في الحساب. بهذا المعنى فإن للشاعر حقا في القول لا يتمتع به الناثر، بحيث إنه، كما قال عبد القاهر الجرجاني في سياق آخر، «لا يهاب أن يخرق الإجماع»[97].

لا شك أن المعري، عند طرحه لهذه القضية، كان يفكر في نفسه وفي شعره، وكأنه يوحي بأنه تلاعب أيضا فيما صدر عنه من أقوال جريئة ملتبسة. وإن ما قد يعزز زعمه أو افتراضه أن ما ألف من نثر لم يكن أبدا محل شبهة أو تحفظ، باستثناء **الفصول والغايات**، وأن ما اتهم به استهدف شعره، وبالضبط **لزوم ما لا يلزم**، لأن **سقط الزند** لم يثر إلا الإعجاب الخالص. وبالمناسبة، فإن الثعالبي قال عنه إنه كان «يلعب بالشطرنج والنرد، ويدخل في كل فن من الجد والهزل»[98].

أمام هذا التصور الغريب للكلام تبرز الأسئلة التالية : إذا كان صحيحا أن القول لا يعبر ضرورة عن اعتقاد القائل، فكيف سيفطن المتلقي إلى ذلك ؟ كيف سيدرك المسافة الموجودة بين ما يصدر عن اللسان وما يعتمل في الطوية ؟ هل ينبغي كل مرة ترقب رؤيا في المنام لإدراك الحقيقة ؟

لقد انتبه أحد القدماء، وهو ابن عقيل، إلى هذه المشكلة فقال بلهجة الناقم الساخط : «من العجائب أن المعري أظهر ما أظهر من الكفر البارد، الذي لا يبلغ منه مبلغ شبهات الملحدين، بل قصر فيه كل التقصير، وسقط من عيون الكل. ثم اعتذر بأن لقوله باطنا، وأنه مسلم في الباطن. فلا عقل له ولا دين ؛ لأنه تظاهر بالكفر، وزعم أنه مسلم في الباطن. وهذا عكس قضايا المنافقين والزنادقة، حيث تظاهروا بالإسلام وأبطنوا الكفر. فهل كان في بلاد الكفار حتى يحتاج إلى أن يبطن الإسلام ؟ فلا أسخف عقلا ممن سلك هذه الطريقة التي هي أخس من طريقة الزنادقة

97) **أسرار البلاغة**، تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة، الطبعة السادسة، 1959، ص. 277.
98) **تتمة اليتيمة**، ضمن **تعريف القدماء**، ص. 4.

والمنافقين»[99].

إن ما يغيظ ابن عقيل ويثير حنقه أن المعري يزعزع التقسيم المعهود الذي يوزع الناس إلى ثلاث فئات : فهناك أولا المؤمن الذي يبطن الإيمان ويظهره ؛ وهناك ثانيا الكافر الذي يبطن الكفر ويظهره ؛ وهناك ثالثا المنافق الذي يبطن الكفر ويظهر الإيمان. المعري يضيف صنفا رابعا غير معهود : المؤمن الذي يبطن الإيمان ويظهر الكفر، بدون ضرورة قاهرة، وهذا بالضبط ما يذهل ابن عقيل لأنه يرى فيه تناقضا سخيفا ممجوجا، ولا مبرر له على الإطلاق. «فهل كان في بلاد الكفار حتى يحتاج إلى أن يبطن الإسلام؟»

يبدو أن ابن عقيل لا يلوم المعري على قلة دينه بقدر ما يلومه على قلة عقله. فكأن عذره أعظم من زلته. إن ما يؤاخذه عليه في نهاية الأمر أنه صنف نفسه في خانة غير مألوفة ولا معروفة. لقد ارتكب خطأ منطقيا، وهذا على الخصوص ما يستدعي التوبيخ والتأنيب. وإذا رجعنا إلى كلام ابن عقيل، نلاحظ أنه لا يتهم المعري بالكفر صراحة ؛ كل ما يقول إنه «تظاهر بالكفر وزعم أنه مسلم في الباطن»، وهي مرتبة غامضة، ملتبسة، تثير الإندهاش المشوب بالغضب. لو قدم المعري نفسه على أنه كافر خالص لهان الأمر، لأن هذه المرتبة، على كل حال، معروفة وواضحة ومصنفة، ولكن المحير هو تظاهره بالكفر بلا داع لذلك، بدون عذر مقبول. إنه الجنون بعينه في نظر ابن عقيل.

ربما يمكن أن نذهب أبعد من ابن عقيل ونطرح السؤال التالي : إذا كان هناك تعارض بين الطوية واللسان، فما عسى تكون المواصلة بين الناس إذا لزم، في كل لحظة، البحث وراء القول، عن اعتقاد مخالف ؟ هل ينبغي، أمام كل خطاب يتضمن جهالة من الجهالات، ترجمة معناه الظاهر إلى معنى باطن يؤدي العكس تماما ؟ بناء

99) ذكره ابن الجوزي في **المنتظم**، ج. 8، ص. 185.

على هذا لن تبقى هناك إلا مظاهر للجهالة، مظاهر خادعة لأن خلفها يكمن الإيمان الصرف.

صحيح أن المعري لا يعمم هذا التصور ولا يقدمه إلا كفرضية قد تنطبق على العديد من الحالات: «ولعل كثيرا ممن شهر بهذه الجهالات تكون طويته إقامة الشريعة». ولكن كيف السبيل إلى معرفة ذلك؟ كيف الإهتداء إلى هذه الحالات؟ ما هو المعيار الذي سنعتمد عليه لتمييزها؟ هل ينبغي، مرة أخرى، أن ننتظر رؤية صاحب القول في النوم ليوضح لنا مراده العميق؟

لكن المعري، في موضع آخر من **رسالة الغفران**، لا يحصر تصوره في حالات معينة، وإنما يعممه على كل الخطابات ويقدمه كحقيقة لا ريب فيها: «وإذا رجع إلى الحقائق، فنطق اللسان لا ينبئ عن اعتقاد الإنسان، لأن العالم مجبول على الكذب والنفاق»[100]. إن ما دعاه إلى إطلاق هذا الحكم الشامل هو يقينه (الذي عبر عنه مرارا) بأن طبيعة العالم سيئة رديئة، فيجب بالتالي الإحتراس من كل قول، وعدم الثقة به، والإمتناع عن تصديقه. افتراض الصدق في الإنسان خطأ كبير، والموقف الذي يتعين التشبث به والتمسك به في كل الأحوال هو الإرتياب المنهجي من القول.

إذا كان نطق اللسان لا ينبئ عن اعتقاد الإنسان، وإذا «كان الجاهل أو المتجاهل، ينطق بالكلمة وخلده بضدها آهل»، فإن الإرتياب قد يلحق أيضا الخطابات التي تجهر باعتقاد سليم، فتصير حينئذ مشبوهة، إذ قد يعن لنا، والحالة هذه، أن نخضعها للتحويل الذي يدعو إليه المعري فيما يتعلق بالأقوال التي تعلن عن اعتقاد فاسد! قد نسعى إلى اختبارها بدورها مدعين أن باطنها يتعارض مع ظاهرها، وأن ما تعبر عنه يختلف عما يعتقد صاحبها. وهذه بالضبط هي النتيجة التي يتوصل إليها المعري: «ويحتمل أن يظهر الرجل بالقول تدينا، وإنما يجعل ذلك تزينا، يريد أن يصل به إلى ثناء، أو غرض من أغراض الخالبة أم الفناء. ولعله قد ذهب جماعة هم

100) **رسالة الغفران**، ص. 419.

في الظاهر متعبدون، وفيما بطن ملحدون»[101] . وكما أنه مثل للحالة الأولى بديك الجن، فإنه مثل للحالة الثانية بدعبل الخزاعي : «وما يلحقني الشك في أن دعبل بن علي لم يكن له دين، وكان يتظاهر بالتشيع، وإنما غرضه التكسب»[102] .

التظاهر بالتدين قد يخفي، بصفة شعورية أو لا شعورية، أشياء لا يتم الجهر بها، وهذا ما دفع المعري في **زجر النابح** إلى الإرتياب في اعتقاد الخصم الذي اعترض عليه في أبيات من **اللزوم**، فقال عنه : «إنكار هذا قد صدر عن قلب مستول عليه الشك متمكن فيه الإلحاد. فمهما سمع من قول يصرفه إليه. لأن الإنسان إذا كثرت همته بالشيء تصوره في كل أوان، وتوهمه في اليقظة والرقاد»[103] .

بناء على ذلك، يتحول الخطاب إلى لغز يتعذر فكه، إلى هوة يستحيل سبر أغوارها. إن نظرية المعري في القول تؤدي في نهاية الأمر إلى التحفظ من كل خطاب، سواء أأنبأ عن اعتقاد صحيح أو عن اعتقاد فاسد. وهكذا تتساوى الخطابات على اختلاف أشكالها وأنواعها ! وفي الليل البهيم، كما يقول المثل الفرنسي، تبدو كل القطط رمادية.

101) **نفسه**، ص. 419-420. ويقول أيضا : «وفي الناس من يتظاهر بالمذهب ولا يعتقده، يتوصل به إلى الدنيا الفانية، وهي أغدر من الورهاء الزانية». (**نفسه**، ص. 461).

102) **نفسه**. ص. 420، وفي **اللزوم** عدة أبيات تصب في هذا الاتجاه وتؤدي المعنى نفسه.

103) **زجر النابح**، ص. 116.

رِوايات

أغلب الذين ترجموا للمعري رووا أو نقلوا مقاطع من **لزوم ما لا يلزم**، لكنهم فعلوا ذلك بكثير من الحذر والحيطة، وتفننوا على الأخص في الإيحاء بأنهم ما أقدموا على ذلك إلا وهم كارهون له.

ومن بين هؤلاء ابن الجوزي، وهو كما نعلم من أشد المتحاملين على المعري، إلى درجة أن المرء يتساءل عن السبب الكامن وراء عنف لهجته، فكأنه خائف من شيء ما... ففي **المنتظم**، يعترف للمعري بفضله في اللغة ويقول إن «له بها معرفة تامة»، ثم يضيف أن «أحواله تدل على اختلاف عقيدته»[104]. ومع ذلك لا يتهمه مباشرة، أو على الأصح لا يتهمه إلا بعد أن يذكر ما قيل عنه : «وقد رماه جماعة من العلماء بالزندقة والإلحاد ـ وذلك أمر ظاهر في كلامه وأشعاره»[105].

لكنه ـ وهذا له دلالته ـ لا ينقل الأبيات التي يوردها للمعري مباشرة من **اللزوم**، وإنما مما حدثه به أحد شيوخه. وعدد هذه الأبيات واحد وثلاثون، من بينها عشرة لم ترد في هذا الديوان ولا في **سقط الزند**، ومن الأرجح أنها منحولة. وبعد إيرادها يقول: «وإنما ذكرت هذا من أشعاره ليستدل بها على كفره. فلعنه الله»[106]. وهو كلام يبعث على شيء من الدهشة، ولمو أمسك عنه لكان أسلم له ؛ فليت شعري لأي غرض آخر يكون قد ذكرها ؟ لم هذا التأكيد الذي كان في غنى عنه ؟ هل كان يخشى

104) **المنتظم**، ج، 8، ص. 184.
105) **نفسه**، ص. 185.
106) **نفسه**، ص. 188.

تأويلا ما لنقله قسطا من شعر المعري ؟

ومن جهة أخرى، لم اكتفى بذكر واحد وثلاثين بيتا، من بينها عشرة منحولة ؟ لم أعرض عن ذكر أشعار من الديوان ـ وما أكثرها ـ تنم عن اعتقاد صريح وإيمان صحيح؟ لم انتقى فقط تلك التي تلائم ادعاءه أو هواه ؟ وهنا لا يسعنا إلا أن نثمن تصرف حفيده، سبط بن الجوزي، صاحب **مرآة الزمان**، الذي أورد، إلى جانب أقوال المعري الشائكة، عددا كبيرا من أقواله التي لا غبار عليها[107] .

مع اختلاف في التقدير والحكم، نجد الهاجس نفسه عند القفطي، الذي نتذكر أنه أخذ على نفسه، بعد أن رأى المعري في المنام، أن لا يعود إلى الكلام في حقه إلا بخير. فهو يذكر قسما من **اللزوم** « ليعلم صحة ما يحكى عنه من إلحاده »[108]، شأنه في ذلك شأن ابن الجوزي، إلا أنه، بخلاف هذا الأخير، لا يحتمي بأحد شيوخه عندما يروي أشعار المعري، وإنما ببعض قرائه : « ولما وصلت إلى هذا الموضع من خبره، وسقت ما سقته من أثره، قال لي بعض من نظر : لو سقت شيئا مما نسب إليه من أقواله التي كفر بها، لكنت قد أتيت بأحواله كاملة ؛ فإن النفس إذا مر بها من الأقوال ما مر، اشتهت أن تقف على فحواه. فأجبته إلى ملتمسه »[109] . لو ترك القفطي وشأنه، لما عن له أن يسوق شيئا من أقوال المعري الملتبسة ؛ فهو لم يفعل ذلك إلا استجابة لرغبة قارئه وإشباعا لفضوله ! هذا ما يحاول إيهامنا به .

107) بل إنه، عند ذكر البيتين التاليين من **اللزوم** (ج. 1، ص. 120) :

البابلية باب كل بلية فتوقين هجوم ذاك الباب

جرت ملاحاة الصديق وهجره وأذى النديم وفرقة الأحباب

قال : « ومن ها هنا أخذ جدي رحمه الله تعالى، فقال في **المدهش** : محبة الدنيا محنة، عيونها بابلية، كم فتحت باب بلية، ولا حيلة كحيلة، من عين كحيلة ». (**مرآة الزمان**، ضمن **تعريف القدماء**، ص. 157). الملفت للنظر في هذا النص أن ابن الجوزي، وهو يستلهم شعر المعري (الأعمى)، لم يفته الحديث عن العيون. وهذا يذكرنا ببيت الخيام الذي افتتحنا به هذه الدراسة.

108) **إنباه الرواة**، ج. 1، ص. 109 .

109) **نفسه**، ج. 1، ص. 109 .

وربما يكون فضل في بادئ الأمر عدم ذكر تلك الأشعار سترا للمعري واحترازا مما من شأنه أن يسيء إليه ويقدح في اعتقاده، لا سيما وأنه، إذا تمعنا في كلامه، ليس على يقين تام من صحة نسبتها إلى أبي العلاء، وهذا ما يومئ إليه هو أو من طلب منه سوقها : «لو سقت شيئا مما **نسب إليه** من أقواله».

ولعل باعثه الحقيقي أنه يخشى أن تنتقل إليه التهمة بمجرد سوقه لتلك الأقوال، فحرص على إبداء شيء من التحفظ لينفي عن نفسه شبهة التعاطف معها.

أما ياقوت الحموي، فإنه يورد أيضا للمعري شيئا «من شعره الدال على سوء عقيدته من **لزوم ما لا يلزم**»[110]، ثم يضيف : «نقلت هذا كله من تاريخ غرس النعمة محمد بن هلال بن المحسن الصابي، وحمدت الله تعالى على ما ألهم من صحة الدين، وصلاح اليقين، واستعذت بالله من استيلاء الشيطان على العقول»[111]. على مايبدو، لم يطلع ياقوت على **لزوم ما لا يلزم**، ولم يتعرف على المقاطع التي ذكرها إلا من خلال كتاب لغرس النعمة الصابي. فهو يعين المرجع الذي اعتمد عليه، وكأنه لا يريد الغرف مباشرة من **اللزوم**، إما رفقا بالمعري (يورد فقط ما قيل عنه، مما يترك الباب مفتوحا لإعادة النظر والتثبت مما قال فعلا)، أو لأنه - وهذا هو الأرجح - يهاب التصريح باطلاعه على هذا الديوان، ناهيك أن يعلن أنه حفظ عن ظهر قلب ما يستشهد به من أبيات.

ولا نستبعد انشغال باله بما قد يترتب عن التصريح من عواقب قد تكون غير محمودة. ففي ترجمته لأديب اسمه داود بن أحمد بن يحيى، يقول : «وكان مولعا بشعر أبي العلاء المعري، يحفظ منه جملة صالحة ؛ ولذلك كان الناس يرمونه بسوء العقيدة»[112]. لقد ارتكب هذا الأديب خطأ فادحا بإظهار شغفه بالمعري، وجر على

110) **معجم الأدباء**، ج. 3، ص. 163.
111) **نفسه**، ج. 3، ص. 173.
112) **معجم الأدباء**، ج. 11، ص. 94.

نفسه متاعب جمة بالكشف عن حفظه جملة صالحة من شعره. فكان ياقوت يقترح من طرف خفي على المعجبين بالمعري إخفاء ميلهم إليه وعدم الإعلان عن استظهار شعره، وإرفاق الكلام عنه بلعنه كما فعل ابن الجوزي، أو على الأقل إظهار التحفظ منه كما فعل آخرون، بمن فيهم ياقوت نفسه الذي حرص علانية على تأكيد صحة دينه، واستعاذ من استيلاء الشيطان على عقله.

ولئن لم يصرح باطلاعه على **اللزوم**، فإنه لم يخف قراءته **لرسالة الغفران**، التي ينقل منها هذا المقطع الغريب : «ولما أجلى عمر بن الخطاب أهل الذمة عن جزيرة العرب، شق ذلك على الجالين. فيقال إن رجلا من يهود خيبر، يعرف بسمير بن أدكن، قال في ذلك :

يصول أبو حفص علينا بدرة ... رويدك إن امرء يطفو ويرسب
مكانك لا تتبع حمولة ماقط ... لتشبع إن الزاد شيء محبب
فلو كان موسى صادقا ما ظهرتم ... علينا، ولكن دولة ثم تذهب
ونحن سبقناكم إلى المين فاعرفوا ... لنا رتبة البادي الذي هو أكذب
مشيتم على آثارنا في طريقنا ... وبغيتكم أن تسودوا وترهبوا»[113]

ويعلق ياقوت على هذه الأبيات قائلا : «وهذا يشبه أن يكون شعره قد نحله هذا اليهودي»[114]. ولعل ما يبرر افتراضه أن سمير بن أدكن هذا مجهول لم تذكره المراجع[115]. ثم إن المعري نسب ما يرويه إلى مصدر مبهم («يقال»). وعلاوة على ذلك، يبدو من المستبعد أن يصدر مثل هذا القول عن شاعر من زمن عمر بن الخطاب. وأخيرا لا يتنافر ما جاء في الأبيات الخمسة مع مقاطع من **اللزوم** تطرقت للموضوع نفسه، ولم تكن لتغيب عن ياقوت[116]. فكم من مرة جمع المعري الناس كل الناس في سلة الكذب، أو «المين» !

113) **رسالة الغفران**، ص. 441-442.

114) **معجم الأدباء**، ج. 3، ص. 166.

115) انظر تعليق بنت الشاطئ على اسم هذا الشاعر في **رسالة الغفران**، ص. 441، الهامش.

116) نقل بعضها مباشرة بعد حديثه عن سمير بن أدكن.

لكن ياقوت يضيف، دون أن يعلم أنه يضع رجله على عقدة من الأفاعي، أنه حتى في حالة ما إذا سلمنا بأن المعري لم ينشئ المقطع الذي نسبه إلى سمير بن أدكن، واكتفى بنقله، فإن ذلك لا يبرئه لأن «إيراده لمثل هذا، واستلذاذه به، من أمارات سوء عقيدته وقبح مذهبه»[117] . ماذا يا ترى دهى ياقوت ؟ كيف نسي أنه بدوره يورد الشعر نفسه ؟ ألا يغرينا أن نتخيل أنه «يستلذ» أيضا بذكر ما نسب إلى الشاعر اليهودي، زيادة على ما ذكر من شعر المعري، وأن هذا «من أمارات سوء عقيدته وقبح مذهبه» ؟ هكذا، وبدون شعور منه، ورط نفسه، بل ورط حتى قارئه، خصوصا ذلك الذي لا يأخذ مكائد الكتابة ومصائدها بعين الإعتبار.

ولعل ابن العديم هو الوحيد بين القدماء الذي لم يبد أي تحفظ من المعري، وعنوان كتابه واضح في موقفه منه : **الإنصاف والتحري في دفع الظلم والتجري عن أبي العلاء المعري**. لقد جرد نفسه للدفاع عنه والتصدي لأعدائه والذوذ عن مصنفاته التي «لا يجد فيها الطامح سقطة، ولا يدرك الكاشح فيها غلطة»[118] .

إذا كانت مصنفات المعري بهذه الصفة، فلم اتهم في معتقده ورمي بأشنع النعوت ؟ لم أثار حفيظة مناوئيه على الرغم من كونهم «تتبعوا كتبه على وجه الإنتقاد، ووجدوها خالية من الزيغ والفساد»[119] ؟ الجواب بالنسبة لابن العديم هين جاهز، وهو أن «كل ذي نعمة محسود»[120]، فعلم المعري الذي ليس لهؤلاء سبيل إلى بلوغ شأوه دفعهم إلى النيل منه واختلاق عيوب غير موجودة أصلا، فعمدوا لتحقيق غايتهم الخبيثة إلى وسيلتين : الإنتحال، والتأويل المتعسف للكلام : «فمنهم من وضع على لسانه أقوال الملحدة، ومنهم من حمل كلامه على غير المعنى الذي

117) **معجم الأدباء**، ج. 3، ص. 166.
118) **الإنصاف والتحري**، ضمن **تعريف القدماء**، ص. 484.
119) **نفسه**.
120) **نفسه**.

قصده، فجعلوا محاسنه عيوبا، وحسناته ذنوبا، وعقله حمقا، وزهده فسقا»[121]. ينبغي إذن تصحيح هذا الوضع ورد الأمور إلى نصابها: «فابتدرت دونه مناضلا، وانتصبت عنه مجادلا، وانتدبت لمحاسنه ناقلا»[122].

كيف سيباشر المهمة التي أخذها على عاتقه والمتمثلة في الدفاع عن المعري وإنصافه؟ كيف سينجح فيما عجز عنه المعري نفسه ليس في **زجر النابح** فحسب، وإنما كذلك في **نجر الزجر**؟ هنا تأتي المفاجأة، أو خيبة الأمل. فعندما نشرع في قراءة ابن العديم، نراه يمر مر الكرام على كثير من الأشياء، فلا يذكر مثلا «أقوال الملحدة» التي وضعت على لسان المعري. ونحن نعلم أن عدة أبيات نسبت إليه ولم يرد ذكرها في ديوانيه، وهذا ما يؤيد مذهب ابن العديم في تحامل جماعة من الناس على صاحبه. لكن ما موقفه من أبيات شائكة مثبتة في **لزوم ما لا يلزم**، أبيات لم يدع أحد أنها من نسج الحساد؟ إنه بكل بساطة لا يوردها، بل لا يكاد يورد حتى الأبيات الناصعة التي لا تثير أي حرج. بصمته شبه المطلق تجاه **اللزوم**، تصرف وكأن المعري لم يؤلفه؛ لقد شطب عليه بجرة قلم وأعرض عن ذكره، وكأنه من إنشاء الكاشحين والمغرضين.

121) **نفسه.**
122) **نفسه**، ص. 485.

الكَلْب الأعْمَى

كان أبو العلاء المعري يقول : « أنا أحمد الله على العمى، كما يحمده غيري على البصر ؛ فقد صنع لي، وأحسن بي، إذ كفاني رؤية الثقلاء البغضاء »[123] . ومعلوم أنه فقد البصر في صغره بسبب الجدري، وذكر عنه أنه قال : « لا أعرف من الألوان إلا الأحمر ؛ فإنني ألبست في مرض الجدري ثوبا مصبوغا بالعصفر، فأنا لا أعقل غير ذلك؛ وكل ما أذكره من الألوان في شعري ونثري، إنما هو تقليد الغير واستعارة منه »[124] . إن الوجود أحمر بالنسبة إليه، ومن حسن حظه كشاعر أن الكلام بلا لون ...

وقد وصفه أحد زواره فقال : « دخلت على أبي العلاء وأنا صبي [...]، فرأيته قاعدا على سجادة لبد وهو شيخ، فدعا لي ومسح على رأسي، وكأني أنظر إليه الساعة، وإلى عينيه، إحداهما نادرة[125]، والأخرى غائرة جدا، وهو مجدر الوجه، نحيف الجسم »[126] . هكذا كان يراه الناس، فكيف كان ينظر هو إلى نفسه ؟ ربما ينبغي التوقف في البداية عند كتابين من كتبه، أبطالهما حيوانات، ويتعلق الأمر ب**القائف**، و**برسالة الصاهل والشاحج**.

ألف المعري كتاب **القائف** على منوال **كليلة ودمنة**، ولم تصلنا منه إلا

123) الثعالبي، **تتمة اليتيمة**، ضمن **تعريف القدماء**، ص. 4.

124) القفطي، **إنباه الرواة**، ج. 1، ص. 84.

125) أي بارزة ظاهرة.

126) القفطي، **إنباه الرواة**، ج. 1، ص. 86.

حكايات قليلة نقلها الكلاعي في **إحكام صنعة الكلام**[127]. وسنتأمل ثلاثة منها جاءت على ألسنة الحيوانات. نقرأ في الأولى: «حضرت النملة الوفاة، فاجتمع حواليها النمل فقالت [...] لهن: لا تجزعن، فقد دخرت عند الله دخيرة من دخر مثلها جدير بالرحمة، وذلك أني لم أسفك دما قط». ليس في هذه الحكاية إشارة إلى العين، إلى عاهة المعري، ولكنها تومئ إلى امتناعه عن أكل اللحم واقتصاره على ما تنبت الأرض.

الحكاية الثانية تتحدث عن حية رقشاء كانت تسري في الظلام لأكل فراخ طير من الطيور، ثم «كفت[128] في آخر عمرها، فلزمت الوجار لا تذعر النائي ولا الجار». فقدت الحية بصرها (وهي التي كانت تصيد «في الظلام»)، فلزمت جحرها كما لزم المعري بيته، ولم تعد تؤذي فراخ الطير، أي لم تعد تسفك الدم.

ونجد أيضا هذا التورع، أو بالأحرى العجز عن سفك الدم (الحية مضطرة، بينما النملة مختارة)، في الحكاية الثالثة: «عمي أسد من عوام الأسد، فأضر ذلك به، فقيل له: لو جئت ملك الأسد فسألته أن يصلك، لكان ذلك رأيا لك [...] قال: أجتزئ بنبت السحاب، ولا أفتقر إلى الملك والأصحاب». وغني عن البيان أن اكتفاء الأسد الأعمى بالنبات، وقناعته «بقليل خيره»، وامتناعه الصارم عن نوال الأمراء والأصحاب، خصال عرف المعري بتمسكه بها.[129]

أما في **رسالة الصاهل والشاحج**، فإننا لا نجد مجموعة من الحكايات، وإنما حكاية واحدة مبنية على حوار بين فرس (الصاهل) وبغل (الشاحج)، وتشترك في الحوار أيضا حمامة فاختة، وجمل، وضب، وثعلب. ولكن الحيوان الأقرب إلى أبي العلاء في هذه الحكاية هو البغل، وذلك لعدة اعتبارات. فرغم أنه عرضة للسخرية

127) انظر **تعريف القدماء**، ص. 451-453.

128) أي عميت.

129) وهذا ما لاحظته بنت الشاطئ التي نقلت الحكايات الثلاثة وعلقت عليها في مقدمة **رسالة الصاهل والشاحج**، ص. 48-50.

الاحتقار من جانب «خاله» الفرس، فإنه بطل الحكاية دون منازع؛ فهو من البداية إلى النهاية محبوس الحركة لا يبارح مكانه قرب بئر يعمل طول النهار على تصعيد الماء منها، بينما الحيوانات الأخرى تظهر، وتتجاذب معه أطراف الحديث، ثم تذهب حال سبيلها.

لكن الأهم من هذا أن المعري صور البغل «معصوب العينين»[130]، لا يبصر شيئا، ويتمنى متحسرا لو أن «عينا تطلق من السجن الدائم فتبصر الوضح»[131]. إنه، بالحجاب المشدود على عينيه، وبارتباطه بمكان معين لا يفارقه، شبيه بالمعري، رهين المحبسين - «يعني حبس نفسه في المنزل وترك الخروج منه، وحبسه عن النظر إلى الدنيا بالعمى»[132]. وفضلا عن كون البغل يقتات بالنبات دون سواه، فإنه عقيم غير معقب، ولعل هذا ما يقربه أكثر من المعري الذي يكره الإنسال ويعتبره شيئا فظيعا، كما سبق أن ذكرنا.

ترد الإشارة إلى عمى المعري كثيرا عند الحكم على اعتقاده، فالباخرزي مثلا يقول عنه: «وعندنا خبر بصره، والله العالم ببصيرته، والمطلع على سريرته»[133]. الباخرزي معتدل في تقييمه، فلا يبادر إلى تكفيره أو النيل من معتقده؛ إنه لا يدعي الاطلاع على حقيقته، ويترك الحكم عليه لخالقه. وإذا أولنا كلامه، نستنتج منه أن قراء المعري عميان بمعنى من المعاني، لأنهم لا يبصرون سريرته ولا يرون خبيئته. وإلى معنى غير بعيد من هذا يذهب المعري حين يقول في **اللزوم**:

أنا أعمى فكيف أهدي إلى المنـ ... هج والناس كلهم عميان[134]

130) **نفسه**، ص. 207.

131) **نفسه**، ص. 97. والرسالة غنية بالإحالات على العين والبصر، وأحيانا من باب التورية كما في هذا النص: «وإذا نظرت البقاع الموسومة بعين أو عينين، وصار الحائل من الامكنة نظير الحولاء، وأصبح أثر الاعمى الدار كالعبقرية على الضرير...» (ص. 101).

132) ياقوت، **معجم الأدباء**، ج. 3، ص. 124.

133) الباخرزي، **دمية القصر**، ج. 1، ص. 157.

134) **لزوم**، ج. 2، ص. 356.

أما الذين يدعون رؤية ما تكنه الضمائر، فلقد كانوا يعيرون المعري بعماه المزدوج، عمى بصره وبصيرته، ومن بينهم الخضر الموصلي الذي قال عنه :

خزاك الله من أعمى لعين بصيرته تناهت في عماها [135]

وكانوا أيضا ينعتونه بالكلب الأعمى. لقد أطلق هذا النعت على المعري أكثر من مرة، شعرا ونثرا. فهذا القاضي أبو جعفر هجاه في قصيدة يقول في بدايتها :

كلب عوى بمعرة النعمان لما خلا عن ربقة الإيمان
أمعرة النعمان ما أنجبت إذ خرجت منك معرة العميان[136]

اللافت في هذين البيتين أن أبا العلاء غير مسمى، فلا نستنتج أنه المقصود إلا من خلال اسم بلدته، معرة النعمان. المعري كلب أعمى، وهو إضافة إلى ذلك « معرة العميان »، وهذا يعني أن عدواه سارية، على اعتبار أن « أصل المعرة : موضع العر وهو الجرب »[137]. لقد فقد آدميته وصار كلبا ضالا منذ أن فارق الإيمان، بل إنه ربما أنجب بهذه الصفة، وأن الداء متأصل فيه منذ ولادته. ذلك أن الهجاء الموجه إليه يستهدف أيضا البلدة التي نشأ فيها : لم تنجب المعرة إنسانا، وإنما كلبا ! المعرة امرأة وضعت حيوانا لئيما، نتيجة ارتكابها لفاحشة منكرة مروعة. إن الإهانة لحقت بالأم ؛ والإهانة مضاعفة لأن الكلب الذي أنجب لا يبصر.

المعري كلب أعمى أجرب، وعواءه يتعدى المعرة ليصل إلى كافة الأرجاء. العواء يزعج ويضايق ويشوش، والغرض من البيتين نهر الكلب وإسكاته : يرد القاضي أبو جعفر على عواء الكلب بكلام آدمي فصيح. إنه في الواقع لا يخاطب الكلب، فهو في بيته الأول يتوجه إلى الآدميين ويخبرهم بشأن كلب عوى بالمعرة، ويلتمس تضامنهم ضده. أما في البيت الثاني، فإنه يخاطب أهل المعرة ويعيرهم بوجود كلب

135) ذكره عبد العزيز الميمني، **أبو العلاء وما إليه**، ص. 287.
136) الباخرزي، **دمية القصر**، ج. 1، ص. 158.
137) والمعرة تعني أيضا الإثم والجناية (**لسان العرب**).

بين ظهرانيهم. إن طرده كفيل وحده بتطهيرهم وإذهاب الرجس عنهم ؛ لابد إذن من عزل الكلب الأجرب.

وفي هذا السياق، كيف لا يخطر بالبال المذهب الكلبي الذي يتسم باحتقار العرف والإستهانة بالأخلاق الشائعة ؟ فالفلاسفة الكلبيون يزعجون الناس بطريقتهم الدنيئة في العيش وبأقوالهم الإنتهاكية، بحيث لم يكن يسلم من لسعهم ولذعهم أحد ولا شيء [138]. ولعمري إن المعري يمت إليهم بصلة، فإذا كان ديوجين يقطن في برميل فإن رهين المحبسين لم يكن يغادر منزله، هذا إضافة إلى سخريته وتهكمه، واحتقاره للتقاليد، واستخفافه بما درج الناس على اعتقاده. أما امتناعه عن إراقة الدم، فشيء أقلق معاصريه وأثار حفيظتهم ؛ ترى لمن كان يترك أكل اللحم ؟

يروي ياقوت أنه سأل شميما الحلي «عمن تقدم من العلماء، فلم يحسن الثناء على أحد منهم. فلما ذكرت له المعري نهرني وقال لي : ويلك! كم تسيء الأدب بين يدي ! من ذلك الكلب الأعمى حتى يذكر بين يدي في مجلسي ! فقلت : يا مولانا ما أراك ترضى عن أحد ممن تقدم. فقال : كيف أرضى عنهم وليس لهم ما يرضيني. قلت : فما فيهم قط أحد جاء بما يرضيك ؟ فقال : لا أعلمه، إلا أن يكون المتنبي في مديحه خاصة، وابن نباتة في خطبه، وابن الحريري في مقاماته، فهؤلاء لم يقصروا» [139].

من الصعب معرفة سبب كراهية شميم الحلي لأبي العلاء. هل كان يعتبره أديبا مقصرا ؟ ليس هذا مستبعدا، لا سيما وأن لا أحد يرضيه، ما عدا ثلاثة من المتقدمين اعترف بقيمتهم، وإن كان بطرف لسانه، وبشيء من التسامح والتنازل : «لم يقصروا». لكن الأرجح أن شميما يبغض المعري بسبب ما ينسب إليه من اعتقاد

138) عن هذه الطائفة، انظر المقدمة التي وضعتها ماري - أوديل غولي - كازي للنصوص التي جمعها ليونص باكي، تحت عنوان، **الكلبيون اليونانيون، مقاطع وشهادات**، كتاب الجيب، 1992 (بالفرنسية).

139) ياقوت، **معجم الأدباء**، ج. 13، ص. 57-58.

فاسد. إنه يعنف ياقوت لا لشيء إلا لكونه ذكر المعري، فكأنه فاه بكلمة بذيئة مشينة. مجرد التلفظ باسم المعري إساءة للأدب، ولهذا يجب محوه من الذاكرة أو على الأقل أن لا يرد على اللسان. وهذا دأب شميم الذي يأبى النطق به، وحتى إن هو أشار إليه فمن باب التعريض. ثم إنه لا يكتفي بتعيير المعري بالكلب، بل يسلبه، بنعته بالأعمى، أهم مميزات هذا الحيوان: النظر الثاقب (ولهذا سمي الكلب بالبصير، لكونه من أحد العيون بصرا). خلاصة الأمر أن المعري كلب ناقص!

إذا كان موقف شميم من المعري واضحا أو شبه واضح، فما هو يا ترى موقف ياقوت؟ إنه يروي أقوال شميم دون تعليق، دون أن يعلن إلى أي مدى يتفق معها أو يختلف. وعلى ما يظهر، فإنه يقيم وزنا لكلامه ويرى أن أحكامه، حتى وإن كانت ليست صائبة تماما، فهي جديرة بأن تسجل وتنشر بين الناس. لكن السياق يوحي بأن ياقوت من المعجبين بالمعري ومن المتحمسين له باعتباره من الأسماء الكبيرة في الأدب، وإلا فلم سأل عنه شميما؟ ولم بادر إلى النطق باسمه مباشرة بعد ذكر «من تقدم من العلماء»، ولم يسم أي أديب غيره؟ فكأنه والحالة هذه يضعه في المرتبة الأولى، أو لنقل إن اسم المعري أول ما يتبادر إلى ذهنه عندما يتعلق الأمر بجهابذة العلم والأدب.

وينبغي أن نضيف أنه خصص فصلا مطولا من **معجم الأدباء** للمعري، وتحدث عنه بلهجة التقدير والإجلال، وأشاد في أكثر من مناسبة بفضله، رغم بعض الحذر والإحتياط من آرائه الجريئة، احتياط أدى به مرة إلى أن يقول، في معرض تعليقه على بيت لأبي العلاء: «كأن المعري حمار لا يفقه شيئا»[140]، وهي شتيمة مشروطة (**كأن**...)، وأهون على كل حال من شتيمة الكلب، إذا ما افترضنا أن الحمار أكثر شرفا، أو أقل لؤما من الكلب (وبهذه المناسبة، نشير إلى أن المعري ذكر في **رسالة الصاهل والشاحج** المثل المشهور: «أكفر من حمار»، فقال على لسان البغل: «**فأما**

140) **نفسه**، ج. 3، ص. 169.

نحمار الدابة فما الذي أوجب له الكفر وما برح مطية الصالحين ؟»[141]) . ومـــع أن ياقوت لم يعلق مباشرة على كلام شميم، فإنه يوحي مع ذلك بأن حكمه على المعري حكم أخرق ؛ فشميم فقد كل مصداقية بمجرد كونه غض من شأن القدماء ولم يرض بذكر ثلاثة منهم إلا بعد إلحاح شديد.

ويتأكد هذا أكثر عندما نقرأ حوارهما بالنظر إلى ما رواه ياقوت عن شميم في الفصل الذي خصصه له في **المعجم**. حينئذ تبرز صورة غريبة، صورة أديب بلغت به العجرفة ووصل به الإعتداد بالنفس إلى حد لم يبلغه مؤلف قبله أو بعده، سواء في الأدب العربي أو في غيره من الآداب (غرور الصاحب بن عباد كما صوره التوحيدي في **مثالب الوزيرين** لا يعد شيئا إذا ما قورن بغرور شميم). فهو لا يبصر إلا نفسه ولا يكاد يلتفت إلى بقية الخلق، بحيث إن تعييره للمعري بالعمى ينقلب عليه ويصير منطبقا عليه تماما.

وإذا نظرنا إلى الأمور بشيء من التعاطف، أو من زاوية أخرى، فإن شميما يبدو، وربما بدون شعور منه، مهرجا خفيف الروح ومحببا إلى النفس[142]. ومن أكبر مفارقاته أنه ألف، حسب ياقوت، **كتاب الإشارات المعرية**[143]. هذا الكتاب غير معروف ومن المجازفة أن نحاول استكناه مضمونه، إلا أن عنوانه يوحي بأنه قد يكون شرحا أو تفسيرا لغوامض كتابات المعري. والحال أن تفسير نص من النصوص يعني أن له قيمة ما وأنه جدير بالمجهود المبذول للإحاطة بمختلف جوانبه، وجعله في متناول القراء الذين لا يدركون جيدا دلالته العميقة. وقد نفترض أيضا أن **كتاب الإشارات المعرية** موجه ضد أبي العلاء، وأن شميما خصصه لتفحص شعره وتتبع أمارات سوء اعتقاده

141) **رسالة الصاهل والشاحج**، ص. 103.

142) خلال حديثه السالف الذكر مع ياقوت، انشد شيئا من شعره : «فاستحسنت ذلك، فغضب وقال لي : ويلك ما عندك غير الاستحسان ! قلت له : فما أصنع يا مولانا ؟ فقال لي : تصنع هكذا. ثم قام يرقص ويصفق إلى أن تعب ثم جلس وهو يقول : ما أصنع وقد ابتليت ببهائم لا يفرقون بين الدر والبعر، والياقوت والحجر ؟» (**معجم الأدباء**، ج. 13، ص. 56).

143) **نفسه**، ج. 13، ص. 71.

وفضح ما عمل على إضماره وإخفائه. ولكن حتى في هذه الحالة، فإن الإهتمام بالمعري والحرص على تبيين انحرافه أو شططه يتعارض مع رغبة شميم العنيفة في عدم سماع اسمه. فسواء أتعلق الأمر بنفور أو بافتتان، فإن شميما اطلع بدقة على نصوص الكلب الأعمى ولم يأنف من الإنكباب مليا على إشاراته قصد تفحصها والتعمق في خباياها.

قبل أن يختار العزلة والإنزواء في بيته، سافر المعري، كما هو معلوم، إلى بغداد وقضى فيها زهاء سنة ونصف. لم يكن إذ ذاك «كلبيا»، فكل التفاصيل التي وردت إلينا عن مقامه بمدينة السلام تشير إلى أنه كان يرغب في الإندماج. فلقد زار الأدباء وعرض عليهم ديوانه **سقط الزند**، كما تردد على خزانة الكتب للتزيد من العلم. لكن بعض الأحداث عكرت جوه ؛ فمن ذلك أنه «قصد أبا الحسن علي بن عيسى الربعي ليقرأ عليه، فلما دخل إليه قال علي بن عيسى : ليصعد الإصطبل ؛ فخرج مغضبا ولم يعد إليه. والإصطبل في لغة أهل الشام : الأعمى»[144]. ولعل المعري لم يكن يعلم أن الربعي من النحاة المجانين، وإلا لما غضب منه.

بيد أن حبه للمتنبي هو الذي نغص عليه مقامه في بغداد وتسبب له في إهانة كبيرة. فهذا الكلب الأعمى، الهائم على وجهه، بقي على الدوام وفيا للمتنبي، السيد الوحيد الذي كان معجبا به بلا أدنى تحفظ. وهكذا شرح ديوانه وسماه **معجز أحمد**[145]، وكان يلهج بذكره وينصب نفسه للدفاع عنه باستماتة كلما تعرض لهجوم من مبغضيه ومناوئيه. فكان لا يرى، حسب ابن الأثير، إلا محاسن في شعر أبي الطيب، ويغفل عن مساوئه ويتغاضى عنها. ففي معرض حديثه عن البيت التالي :

فلا يبرم الأمر الذي هو حالل   ولا يحلل الأمر الذي هو يبرم

144) **نفسه**، ج. 3، ص. 123.

145) وأتبعه بشرح ثان عنوانه **اللامع العزيزي**. انظر مقال ب. سمور عن المعري في **موسوعة الإسلام**، ج. 5، ص. 938.

يقول ابن الأثير : « وبلغني عن أبي العلاء بن سليمان المعري أنه كان يتعصب لأبي الطيب، حتى إنه كان يسميه الشاعر، ويسمي غيره من الشعراء باسمه. وكان يقول : ليس في شعره لفظة يمكن أن يقوم عنها ما هو في معناها فيجيء حسنا مثلها. فيا ليت شعري : أما وقف على هذا البيت المشار إليه ؟ لكن الهوى، كما يقال، أعمى. وكان أبو العلاء أعمى العين خِلقة، وأعماها عصبية، فاجتمع له العمى من جهتين »[146].

ولقد روى ياقوت ما جرى للمعري في بغداد مع الشريف المرتضى، نقيب الطالبيين، بسبب المتنبي : « كان أبو العلاء يتعصب للمتنبي، ويزعم أنه أشعر المحدثين، ويفضله على بشار ومن بعده، مثل أبي نواس وأبي تمام، وكان المرتضى يبغض المتنبي، ويتعصب عليه ؛ فجرى يوما بحضرته ذكر المتنبي، فتنقصه المرتضى، وجعل يتتبع عيوبه. فقال المعري : لو لم يكن للمتنبي من الشعر إلا قوله :

لك يا منازل في القلوب منازل

لكفاه فضلا. فغضب المرتضى وأمر فسحب برجله، وأخرج من مجلسه، وقال لمن بحضرته : أتدرون أي شيء أراد الأعمى بذكر هذه القصيدة ؛ فإن للمتنبي ما هو أجود منها لم يذكرها ؟ فقيل : النقيب السيد أعرف. فقال : أراد قوله في هذه القصيدة :

وإذا أتتك مذمتي من ناقص - فهي الشهادة لي بأني كامل »[147].

على رغم أن المتنبي ليس من الأحياء، فإنه لا ينفك ببيته هذا يستصغر كل الذين يعن لهم النيل منه والغض من قيمته. والمرتضى، رغم بغضه له، ويقينا بسبب هذا البغض، يعرف جيدا شعره ؛ إن كراهيته له مبنية على اطلاع شامل ودقيق، على معرفة **كاملة** بقصائده. بل لعله الوحيد، إذا استثنينا المعري، الذي لا تغيب عنه شاذة ولا فاذة فيها.

146) **المثل السائر**، ص. 121.
147) ياقوت، **معجم الأدباء**، ج. 3، ص. 123-124.

لم ينتبه أحد من الحاضرين إلى ما قصده المعري وأومأ إليه، وبما أنهم لاذوا بالصمت عندما عاب المرتضى شعر المتنبي، فقد شاركوه رأيه، وتضامنوا معه في ذم أبي الطيب، وبالتالي فهم **ناقصون**. أما المرتضى، فهو أيضا «ناقص»، إلا أنه لا يجهل نقصه. لقد أفلح في حل اللغز الذي طرحه المعري فأثبت ذكاءه وجدارته، بل أثبت أنه أقوى من المعري بمجرد اهتدائه إلى الجواب الصحيح، فصار من حقه أن يعاقبه ويذله. ذلك أن اللغز يقتضي أن يعاقب أحد الطرفين : إما واضع السؤال، أو المطالب بالجواب ؛ وقد يصل الأمر إلى حد الموت كما في قصة أوديب مع السفنكس[148]. ونحن نعلم أن أوديب فقأ عينيه عندما انكشفت له الحقيقة ؛ ومن الطريف في مسرحية **أوديب ملكا** لسوفوكل، أن أوديب يقول عن تيريزياس، العراف الضرير الذي لمح له بالحقيقة : إنه «في فنه أعمى» ؛ كما أنه ينعت السفنكس، وهو كائن أنثوي، بالكلبة[149].

قد يتبادر إلى الذهن أن المعري أخطأ في التقدير عندما طرح على المرتضى لغزا شفافا إلى حد ما، أو ليس موصدا بما فيه الكفاية. ولكنه ربما كان في العمق يود أن يهتدي المرتضى، أو بعض الحاضرين، إلى فك اللغز، إما عاجلا أو آجلا، وأن يتضح ما رمى إليه، وإلا فإن دفاعه عن أبي الطيب سيذهب سدى ولن ينتبه إليه أحد. زد على ذلك أن ذكر قصيدة عادية للمتنبي من شأنه إثارة الظنون والشكوك. وإذا صح هذا، فإنه أحرز انتصارا رائعا.

لنلاحظ أنه رفض فكرة الحوار أو الحل الوسط ؛ كان بإمكانه أن يتساهل في الأمر ويقول مثلا إن للمتنبي، رغم سقطاته وهفواته، أبياتا بارعة مدهشة، وأن مزاياه أكثر من عيوبه، وأن المرء لا محالة يعجز، وأن هذه حال الشعراء الكبار ... على وجه التقريب، هذا موقف القاضي الجرجاني في **الوساطة بين المتنبي وخصومه** (ما لا يمكن تصديقه اليوم أن هذا الناقد يضع المتنبي في مرتبة تالية لمرتبة أبي تمام!). لكن المعري ليس الجرجاني، فإضافة إلى كون تواضعه الجم يحظر عليه الإضطلاع

148) سبق لي أن تطرقت إلى هذه النقطة في **الحكاية والتأويل**، ص. 27.
149) **أوديب ملكا**، الأبيات 389-391.

بدور القاضي أو الحكم (أن تحكم على المتنبي معناه أن تعتبر نفسك أعلى قدرا منه، أعلى شأنا من أعظم الشعراء)، فإنه كان يتحرك بدافع العناد والمكابرة، يحدوه التعصب الأعمى، بحيث إنه لم يكن **يبصر** ما في شعر المعري من عيوب تبدو واضحة كعين الشمس لابن الأثير ولغيره. وعلى افتراض أن المرتضى انتصر عليه، فهو انتصار مرير ومؤلم، ذلك أن البيت الذي لمح إليه المعري دون أن يذكره سيبقى شوكة في حلقه. والأهم من كل هذا أن المعري انتزع منه الإعتراف بأن «للمتنبي ما هو أجود» من القصيدة التي يقول فيها : «لك يا منازل في القلوب منازل»، فله إذن الجيد والأجود ؛ وبهذا الإعتراف فإن المرتضى، الذي أخذ في البداية «يتنقص» المتنبي، يقر الآن بعظمته.

اقتص المرتضى من المعري، فلم يكتف بإصدار الأمر أن يسحب برجله، بل نعته أيضا بالأعمى، إلا أنه لم ينعته بالكلب كما فعل القاضي أبو جعفر وشميم الحلي، ومع ذلك لا جدال أنه عامله كما يعامل الكلب، دون أن يحتج أحد من الحاضرين. لهذا لا نستغرب الإحالة إلى الكلب في رواية ابن كثير لهذا الخبر (مع بعض الاختلاف، إذ ذكر الخليفة عوض الشريف المرتضى) : «[...] فغضب الخليفة، وأمر به فسحب برجله على وجهه، وقال : أخرجوا عني هذا الكلب. وقال الخليفة : أتدرون ما أراد هذا الكلب من هذه القصيدة، وذكره لها ؟ [...]»[150].

ما أكثر الذين شبهوا بالكلب ![151] ومن يدري، لعل بني آدم، على وجه

150) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج. 12، ص. 73.

151) في ندوة قديمة عن الإزدواجية، تحدثت عن «المستنبح»، استنادا إلى بعض النصوص العربية. وكان بين الحاضرين جاك حسون الذي تناول الكلمة، بعد عرضي، ليروي ما جرى له يوما في مصر. لكنه عند رواية قصته استعمل ضمير الغائب، وتحدث بالعربية (رفض أن تترجم كلمته في الحين، ولم يقبل أن تنقل إلى الفرنسية إلا في اعمال الندوة، اي كتابة). هكذا، وفي ندوة كانت بالفرنسية، وجل المشاركين فيها يجهلون العربية، أحس جاك حسون بالحاجة إلى رواية حكايته بلغة الضاد. وخلال وقت غير قصير، نسي فرنسيته (التي يعتبرها «لغة المسافة الفاصلة») ولم يتحدث إلا باللغة التي تلقى فيها الشتيمة ... انظر خطابه ضمن الكتاب الجماعي **في الإزدواجية**، باريس، نشر دونويل، 1985، ص. 225 (بالفرنسية).

الإستعارة، كلاب ! هذا ما يومئ إليه المعري في **اللزوم** :

أصاح هي الدنيا تشابه ميتة ونحن حواليها الكلاب النوابح[152]

وفي مكان آخر يؤكد افتتان الناس بالدنيا وتكالبهم عليها، مشبها إياهم بالكلاب، ولكي يجعل كلامه أكثر قابلية للتصديق، لا يستثني نفسه، بل يرى أنه ألأم النابحين :

كلاب تعاوت أو تغاوت لجيفة وأحسبني أصبحت ألأمها كلبا[153]

هذا البيت، مثل سابقه، له دلالة عامة، ولكن مقطعا من **السقط** يشير إلى نزاع - لا نعرف ظروفه - بين المعري وبعض الخصوم (لننتبه إلى التجاور بين الكلب والعين أو البصر) :

تعاطوا مكاني وقد فتهم فما أدركوا غير لمح البصر
وقد نبحوني وما هجتهم كما نبح الكلب ضوء القمر[154]

وإذا تتبعنا تصانيف المعري، فإننا نصادف إشارة أخرى إلى الكلب في عنوان كتابه **زجر النابح**، ونحن نعلم أنه ألفه على مضض وبإلحاح من تلامذته للرد على من استبشع اللزوميات. ولولا هذا الإلحاح لترك النابح وشأنه ولم يلتفت إليه ولم يقم بزجره. والملاحظ أن المعري لا يخاطبه مباشرة، وإنما يتوجه بالقول إلى قرائه، ولا يتحدث عن «النابح» إلا بضمير الغائب، فكأن هذا المعترض لا يستطيع على الإطلاق أن يفهم القول، وأنى له ذلك وهو كلب غير قادر على النطق، فبالأحرى أن يحيط علما بدقائق اللزوميات ولطائف معانيها ؟ لكن المعري لم يفلح في إقناع خصمه الكلبي أو إسكاته، وظل **لزوم ما لا يلزم** محل ريبة واستنكار ؛ ومع ذلك فإن القارئ، أي قارئ، يعلم بعد هذا التنبيه والتحذير أنه، إن هاجم الديوان، سينحط إلى مرتبة

152) **لزوم**، ج. 1، ص. 189.
153) **نفسه**، ج. 1، ص. 81.
154) **سقط الزند**، ص. 202. وفي **اللزوم** (ج. 1، ص. 194) نقرأ ما يلي :
لا تحفلن هجوهم ومدحهم فإنما القوم أكلب نبح

النابح ...

في بيت من **اللزوم**، يخاطب المعري نفسه معتبرا أنه أقل من الكلب :

سببت بالكلب فأنكرته والكلب خير منك إذ ينبح[155]

وأغلب الظن أن هذا البيت يتضمن إشارة إلى حادث معين، إلى مناسبة محددة استثنى فيها المعري نفسه، وربما بدون قصد منه، من هوية الكلب. وقع ذلك، حسب ياقوت، في مجلس للمرتضى السالف الذكر، قبل أن يجري لهما ما جرى بسبب المتنبي : « ودخل على المرتضى أبي القاسم فعثر برجل، فقال : من هذا الكلب ؟ فقال المعري : الكلب من لا يعرف للكلب سبعين اسما »[156].

من هذا الكلب ؟ السؤال ليس موجها بحصر المعنى إلى المعري، وإنما للحاضرين. وصيغته تنحي المعري جانبا وتقصيه ؛ وعلى كل حال فالكلب لا يفهم الخطاب المبين ولا يكلمه أحد إلا مجازا. إن هذا السؤال يؤكد تضامن « الرجل » مع الحاضرين : نحن آدميون، أما هو فمن جنس مختلف، من فصيلة الكلاب. ولا شك أنه وهو يفوه بشتيمته **نظر** إلى الرجال الآخرين الذين يشاطرونه نعمة البصر. رغم أن المعري أهين، فإنه خارج عن نطاق القول، عن التبادل الشفاهي ؛ من العبث مخاطبة كلب، لا سيما كلب مجهول يبرز فجأة من حيث لا تدري ليصطدم بك ويقلق راحتك. إنه الغريب، أو « الغائب »، إنه لا ينتمي إلى جنس البشر[157].

لكن الكلب سينتفض ويرد على الرجل، ليس بالنباح أو العواء، وإنما بكلام عربي مبين : « فقال المعري : الكلب من لا يعرف للكلب سبعين اسما ». إنه رد لاسع جارح (اللسع أقل ما يمكن انتظاره من الكلب، أليس كذلك ؟)، رد قطع لسان الرجل وتركه يتميز من الغيظ. فمن الواضح أنه أفحم ولم يعد بإمكانه أن ينبس ببنت

155) **لزوم**، ج. 1، ص. 193.

156) ياقوت، **معجم الأدباء**، ج. 3، ص. 123.

157) ورد هذا الخبر بصيغة مختلفة عند ابن العديم الذي يقول إن المعري « تخطى بعض الناس، فقال له بعضهم ولم يعرفه : إلى أين يا كلب ؟» (**الإنصاف والتحري**، ضمن **تعريف القدماء**، ص. 543).

شفة ؛ لقد فقد القدرة على النطق، هو الذي كان يعتز بآدميته، فلم يعد بإمكانه أن يصدر إلا أصواتا بهيمية نكراء. صار كلبا لأنه عجز عن ذكر أسماء الكلب. لقد غلب على أمره وانخفض إلى مرتبة دونية (صار « تحت كلب »، حسب ترجمة حرفية لعبارة أنجليزية).

أما المعري، فلقد استرد إنسانيته بتلميحه إلى قوة حفظه وسعة اطلاعه على اللغة ودقة معرفته بها. كيف يجوز أن يوصف بالكلب وقد قضى عمره يدرس اللسان والبيان، أي ما يميز الإنسان عن الحيوان ؟ أليست القدرة على إطلاق الأسماء مما ينفرد به الإنسان ؟ إن هذه القدرة هي ما ميز آدم أبا البشر عن سائر المخلوقات[158]، وهي ما مكنه من امتلاك نفسه وضبط أمره والسيطرة على الأشياء : (وعلم آدم الأسماء كلها)[159]. فمعرفة الأسماء هي أكبر تعريف للإنسان وأوضح دليل على رفعته وتفوقه وسيادته.

المعري يعرف إذن سبعين اسما للكلب. لم يتعلمها بصفة آلية، اعتمادا على لائحة معينة ومقررة سلفا في الكتب. إن بوسعه عرضها مع ذكر المواضع التي ترد فيها، والشواهد الشعرية التي تشكل سياقها. وهكذا فإن الرسالة التي وجهها إلى خصمه هي أن له إحاطة كاملة بشعر القدماء، وبالعلوم المتعلقة به من نحو ومعجم وعروض وأدب. والحالة هذه أن من يعرف سبعين اسما للكلب، لقادر على ذكر أسماء المخلوقات الأخرى؛ وبهذا المعنى فإن المعري، شأنه في ذلك شأن آدم، تعلم الأسماء، كل الأسماء.

هل للكلب سبعون اسما ؟ المعروف أن اللغة العربية تحفل بتعدد المترادفات

158) في **رسالة الملائكة** التي تصور، كما هو الشأن في **رسالة الغفران**، مشاهد من القيامة، يتحاور المعري مع منكر ونكير، فيندهش من علمهما بالمسائل اللغوية العويصة : « فإذا سمعت ذلك منهما، قلت : لله دركما ! لم أكن أحسب أن الملائكة تنطق بمثل هذا الكلام وتعرف أحكام العربية. [...] فإذا عجبت مما قالاه، أظهرا لي تهاونا بما يعلمه بنو آدم وقالا : لو جمع ما عليه أهل الأرض على اختلاف اللغات والأزمنة، ما بلغ علم واحد من الملائكة يعدونه فيهم ليس بعالم! » (**إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء**، ص. 42-43).

159) سورة البقرة، 31.

التي تدل على الشيء الواحد، فما أكثر أسماء السيف والفرس والأسد ! ولكن أن تشتمل على سبعين اسما للكلب، فهذا يبدو بعيد الاحتمال. فلعل المعري يبالغ ويقصد فحسب أنه يعرف عددا كبيرا منها[160]. لكن شكا يراود من يطلع على هذا الخبر : ومن يدري، لعل المعري صادق في ادعائه، لعله يعرف سبعين اسما بالتمام والكمال ! حينئذ يصاب المرء بالذهول، وتذهب به الظنون كل مذهب، ويخطر بباله أنه وقع دون أن يشعر في ورطة خبيثة.

لنعد إلى كلام المعري ولنتساءل لمن أعلن أن الكلب من لا يعرف للكلب سبعين اسما. بكل تأكيد للرجل الذي شتمه، بيد أن الصيغة العامة لهذا القول تجعله موجها، بصفة غير مباشرة، إلى جميع الحاضرين. لكن لم يصدر أي رد فعل منهم - على افتراض أنهم شعروا بما في كلام المعري من استفزاز. إنهم لا يعرفون للكلب سبعين اسما، ولم يتجرأ أي واحد منهم أن يسأل المعري عنها، لأنه سيعترف حينئذ بجهله، بنقصه، بتقصيره الكلبي. لهذا لاذوا جميعا بالصمت، على أمل إنقاذ آدميتهم، أو على الأقل تأجيل اللحظة التي لابد لهم فيها من تحمل عبئ هويتهم الجديدة.

والطريف في الأمر أن المرتضى سمع قول المعري، «فاستدناه واختبره، فوجده عالما مشبعا بالفطنة والذكاء، فأقبل عليه إقبالا كثيرا»[161]. بعد الإختبار، تبين له فضله وجدارته، واعترف بفطنته وذكائه، وإذا كان هذا الإعتراف سببا لاستدنائه، فإنه في قضية المتنبي سيكون سببا لاستبعاده. لو فطن المرتضى لما في قول المعري من تحدي، لطرده في الحال، ولكنه رغم مهارته في فك الأحاجي والألغاز، لم يكتشف هذه المرة أنه خاضع لاختبار، أنه معني بما قيل، وأن هويته محل شبهة ومشكوك فيها طالما لم يثبتها بعرض أسماء الكلب. لم يفطن إلى تعريض المعري به وبكل الحضور،

160) زعم جنادة اللغوي، بحضرة الصاحب بن عباد، أنه «يعرف للكلب ثلاثمائة اسم» (السيوطي، **بغية الوعاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1964، ج. 1، ص. 489).

161) ياقوت، **معجم الأدباء**، ج. 3، ص. 123.

بل بجميع الناس. إن كل شخص لا يعرف سبعين اسما للكلب لا محالة كلب! ولكن من له هذه المعرفة ؟ الصفة الآدمية مرتبطة بها، وستبقى معلقة ومؤجلة بالنسبة إلى كل شخص لا يرد على المعري. وفي انتظار ذلك، فهو الوحيد الذي ليس بكلب، هو الوحيد الذي يستحق أن ينعت بالإنسان.

لحسن الحظ، هناك كلاب يطمحون إلى الآدمية ويتطلعون إلى تأكيدها، وهكذا وجد من فطن إلى تحدي المعري، وشعر بأنه لن يثبت آدميته إلاّ بالتصدي له. هناك كلاب لسانيون أو معجميون، كما أن هناك قردة نحاة[162]. ونخص بالذكر هنا جلال الدين السيوطي الذي الف أرجوزة تتكون من سبعة وثلاثين بيتا للرد على المعري[163]، قال في مستهلها :

«وقد تتبعت كتب اللغة، فحصلتها [أسماء الكلب] ونظمتها في أرجوزة، وسميتها **التبري من معرة المعري**. وهي هذه : [...]

قد نقل الثقات عن أبي العلا لما أتى للمرتضى ودخلا
قال له شخص به قد عثرا من ذلك الكلب الذي ما أبصرا
فقال في جوابه قولا جلي معيرا لذلك المجهل
الكلب من لم يدر من أسمائه سبعين، موميا إلى علائه
وقد تتبعت دواوين اللغه لعلني أجمع من ذا مبلغه
فجئت منها عددا كثيرا وأرتجي فيما بقي تيسيرا
وقد نظمت ذاك في هذا الرجز ليستفيدها الذي عنها عجز
فسمه ـ هديت ـ بالتبري يا صاح من معرة المعري
من ذلك الباقع ثم الوازع والكلب والأبقع ثم الزارع»

162) الإحالة طبعا إلى كتاب أوكتافيو باث، **القرد النحوي**.
163) الارجوزة مثبتة في **تعريف القدماء**، ص. 429-436، وسوف أعتمد على الشرح الوارد فيها.

ويستمر السيوطي على هذا النحو في سرد المترادفات ... ومن خلال عنوان الأرجوزة، نستشف إحساسه العميق بأنه مقصود، وأن عارا لحقه من جراء كلام المعري، أو تهمة لن يمحوها ويتخلص منها إلا بعرض كامل لأسماء الكلب.

عند تذكيره بظروف الحكاية، أدخل تعديلا على الشتيمة، ولعل مرد ذلك إلى الوزن والقافية. فعبارة «من هذا الكلب ؟» تحولت تحت قلمه إلى «من ذلك الكلب الذي ما أبصرا ؟»، وهذا يعود بنا إلى الكلب الأعمى ... لنحاول الآن، متجنبين العثرة والتعثر، أن نشق طريقا عبر شعاب الأرجوزة ووهادها.

بعض الأسماء التي يذكرها السيوطي يحيل إلى صفة جسدية للكلب: **الباقع** (البقع في الطير والكلاب، بمنزلة البلق في الدواب)، **الأبقع** (من البقع، بياض في صدر الكلب الأسود)، **الأعنق** (الكلب في عنقه بياض)، **الأعقد** (سمي بذلك لالتواء ذنبه)، **الفرني** (الكلب الضخم)، **القلطي** (القصير جدا من الكلاب)، **الصيني** (من الكلاب القصيرة القوائم) ...

وبعض الأسماء يحيل إلى وظيفة أو عادة للكلب : **العواء**، **الوازع** (لأنه يزع الذئب عن الغنم، أي يكفه)، **العريج** (كلب الصيد)، **الطلق** (كلب الصيد أيضا)...

وبعضها يشير إلى أصل جغرافي : **السلوقي** (الكلب المنسوب إلى سلوق، قرية باليمن)، أو إلى أصل سلالي متعلق بالتهجين : **العسبورة**، **الخيهفعى** (ولد الكلب من الذئبة)، **الديسم** (ولد الكلبة من الذئب) ...

وبعضها يحدد الكلب الذكر : **كسيب**، والأنثى : **كساب**، **كسبة**، وولد الكلب : **الجرو** ؛ بينما تحيل نعوت أخرى، بصفة غير متوقعة، إلى كلاب الماء : **القندس** ... وأخيرا تحيل أربعة عشرة من الأسماء إلى ابن آوى...

على الرغم من تصرف كبير واستنجاد بأنواع مجاورة للكلب (ولكن ربما كانت له علة تصنيفية خاصة)، فإن السيوطي لم يجمع إلا خمسة وستين اسما ...

بقيت بذمته خمسة، فوعد القارئ بمواصلة البحث للعثور عليها، وقد قطع على نفسه هذا العهد في بداية الأرجوزة :

فجئت منها عددا كثيرا   وأرتجي فيما بقي تيسيرا

وفي نهايتها :

هذا الذي من كتب جمعته   وما بدا من بعد ذا ألحقته

إلا أنه لم يفلح في العثور على ما تبقى من الأسماء الضرورية لاستكمال آدميته، فمات وفي نفسه شيء من ... من ماذا ؟ إن ما حصل له يذكر بالفراء الذي أفنى عمره في دراسة حرف من الحروف، فقال وهو يلفظ نفسه الأخير : «أموت وفي نفسي شيء من حتى» ...

قبل مدة غير قصيرة، علق محققو **تعريف القدماء بأبي العلاء** على الأرجوزة. وقد لاحظوا أن السيوطي لم يذكر اسمين من أسماء الكلب : **الخنطل** (وهو الكلب والسنور)، ثم **الدرواس** (وهو علم من أعلام الكلب، والكبير الرأس من الكلاب)[164]. بهذا الاستدراك يصل العدد إلى سبعة وستين اسما ؛ الخلاص إذن قريب، والتبري من معرة المعري يوشك أن يتم ويكمل.

لكن هؤلاء المحققين لاحظوا شيئا غريبا في لائحة السيوطي : ثلاثة من الأسماء المدرجة فيها لم تنص المعاجم على إطلاقها على الكلب : **منذر** (من الإنذار)[165]، **السمع** (ولد الذئب من الضبع)[166]، **الرهدون** (طائر، والكذاب)[167]. فهل اعتمد السيوطي على مصدر غاب عن المحققين ؟ هل هو الوحيد الذي يعلم أن هذه الأسماء تحيل (أيضا) على الكلب ؟ يبدو هذا بعيد الاحتمال، فالباحثون

164) **نفسه**، ص. 431، هامش رقم 1 وهامش رقم 7.
165) **نفسه**، ص. 432، هامش رقم 11.
166) **نفسه**، ص. 433، هامش رقم 8.
167) **نفسه**، ص. 434، هامش رقم 1.

المشار إليهم لم يهملوا مصدرا، وإجمالا فإن اعتمادهم على الكتب نفسها التي سخرها السيوطي لغرضه. وعليه، ليس من المستبعد أن يكون السيوطي قد أخطأ ونسب إلى الكلب أسماء تدل على مخلوقات أخرى. ولكن ليس من المستبعد أيضا (وأعترف أنني سأضع افتراضا قد يكون ظالما، ولكنه مثير للغاية) أن يكون السيوطي تعمد إدراج الأسماء الثلاثة مع علمه بعدم موافقتها للكلب، بدون مسوغ إذن، ما عدا تطويل لائحته وتمديدها إلى أقصى حد، رغبة منه في تنزيه نفسه عن معرة المعري، ولكن هيهات !

وعلى هذا فنحن الآن أبعد من الحساب مما كنا عليه من قبل، إذ تقلص عدد الأسماء من سبعة وستين إلى أربعة وستين ... وهنا ينبغي أن أقول إنني شعرت، بصفة غامضة، بأنني معني أيضا بهذا الأمر ؛ فلقد فتحت **كتاب الحيوان** للجاحظ وأعدت قراءة ما كتبه عن الكلب، ويخيل إلي أنني عثرت عنده على ثلاثة أسماء غابت عن السيوطي وشراحه : **الخلاسي** (وهو الذي يخلق بين السلوقي وكلب الراعي)، **الزئني** (القصير القوائم)[168]، **الأوشم** (الذي يتشمم الطعام ويحرص عليه)[169]. وإذا لم أخطئ في الحساب فلقد عدنا إلى سبعة وستين اسما، وفي الوقت الراهن، لا أرى ما يمكن التقاطه لاستكمال العدد المطلوب.

بقي لنا أن نتساءل لم اختار السيوطي شكل الأرجوزة، ولم يكتف بالنثر لتتبع أسماء الكلب وسردها. لم تكبد كل هذا العناء ؟ لا شك أنه سعى إلى البرهنة على مقدرته في العريض، كما لا شك أنه اعتبر النظم أرسخ بالذاكرة من النثر، وبالتالي حري بتيسير الحفظ وصيانته، أو كما يقول :

وقد نظمت ذاك في هذا الرجز   ليستفيدها الذي عنها عجز

كل قارئ مدعو إذن إلى حفظ الأرجوزة عن ظهر قلب للإفلات من الخزي الذي

168) **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، 1996، ج. 1، ص. 157.
169) **نفسه**، ج. 1، ص. 257.

لا يزال يلاحق الناس إلى اليوم. لقد عير المعري بالكلب، فادعى في رده، بمكر ودهاء لا مثيل لهما، أنه الإنسان الوحيد على وجه الأرض. ومع أن السيوطي لم يوفق تماما في التصدي له، فإنه لا يسعنا إلا أن نثني على المجهود الذي بذله من أجل إنقاذ نفسه وإنقاذ القراء، بل الإنسانية جمعاء، من الكلبية. إن محاولته الكريمة لجديرة بالعطف والتقدير، فهو لم يكتف بدفع التهمة عن نفسه وتبرئتها، بل ساهم إلى درجة كبيرة في إغاثة البشرية وإنقاذها من معرة شيخ المعرة.

كلمة أخيرة

كثيرا ما ينسب إلى عظماء الرجال قول وجيز نطقوا به قبيل وفاتهم، قول بليغ عميق، يصير رمزا لحياتهم، وخلاصة لأدبهم وحكمتهم. فما هي يا ترى كلمة أبي العلاء الأخيرة ؟ نعرف أنه أوصى أن يكتب على قبره :

هذا جناه أبـي علـي   وما جنيت على أحد

ولكن وصيته هذه ـ رغم ما فيها من قوة تؤهلها لكي تكون كلمة الختام ـ صدرت منه على الأرجح وهو صحيح معافى، لا يتوقع موتا وشيكا، فلا يمكن اعتبارها والحالة هذه قولا نهائيا فاصلا.

والظاهر أن كلمته الأخيرة قد سلبت منه سلبا. فيبدو أنه، قبل أن يسلم الروح مباشرة، أملى كتابا لم يبلغنا، بسبب رقابة الأقرباء[170]. ذلك ما نستشفه من خبر أورده القفطي :

« وكان مرضه ثلاثة أيام، ومات في اليوم الرابع، ولم يكن عنده غير بني عمه، فقال لهم في اليوم الثالث : اكتبوا. فتناولوا الدوي والأقلام، فأملى عليهم غير الصواب. فقال القاضي أبو محمد : أحسن الله عزاءكم في الشيخ، فإنه ميت. فمات

170) للمرة الأولى نلمح العلاقة الوطيدة بين الرقابة والأقرباء ...

في غداة غده»[171].

أملى أبو العلاء وهو طريح الفراش كتابا لا نعرف عنه شيئا سوى أن ما جاء فيه مناف للصواب، فرأى بنو عمه أن من واجبهم إتلافه أصلا. في الوقت الذي استرخى فيه وحل عقدة الرقابة الشديدة التي مارسها طيلة حياته على هواجسه ووساوسه، حيث كانت الكتابة عنده صراعا عنيفا مع ما لا تجوز كتابته وما لا ينبغي قوله، ومجهودا شاقا متواصلا لصد ما يتعارض مع الصواب وإقامة سد منيع دونه، إذا بذويه يقومون بكبت أقواله الأخيرة وطمسها، معتبرين إياها هذيانا لا يجوز بحال من الأحوال صيانته ونشره بين الناس. والملفت أن رقابتهم تتزامن مع الموت، وأنها بدورها تخنق وتبيد.

ترى لو أملى المعري كتابه لغير الأقرباء، لو أملاه للتبريزي أو لأبي الفتح اللذين تحدثنا عنهما سابقا، أكانا أقدما على إتلافه ؟ مهما يكن، فإنه كتابه الأخير، رغم بعده من الصواب كما ارتأى أقرباءه. ولا يسعنا إلا أن نستغرب كيف أن من ترجموا له لا يذكرونه في قائمة مؤلفاته. ومن يدري، لعله قد باح فيه بسره الدفين. ولعل هذا الكتاب الغريق هو المفتاح الذي نفتقده للخروج من متاهات أبي العلاء.

171) ويضيف القفطي : «وإنما اخذ القاضي هذه المعرفة من ابن بطلان ؛ لان ابن بطلان كان يدخل على أبي العلاء، ويعرف ذكاءه وفضله، فقيل له قبل موته بايام قلائل، إنه املى شيئا فغلط فيه. فقال ابن بطلان : مات أبو العلاء. فقيل : وكيف عرفت ذلك ؟ فقال : هذا رجل فطن ذكي، ولم تجر عادته بان يستمر عليه سهو ولا غلط، فلما أخبرتموني بانه غلط، علمت أن عقله قد نقص، وفكره قد انفسد، وآلاته قد اضطربت، فحكمت عليه عند ذلك بالموت. والله أعلم». (**إنباه الرواة**، ج. 1، ص. 117).

المراجع

المراجع باللغة العربية

مصنفات للمعري

سقط الزند، بيروت، دار صادر، ب.ت.

الفصول والغايات، تحقيق محمود حسن زناتي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1938.

لزوم ما لا يلزم، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983.

شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، اختارها وشرحها ابن السيد البطليوسي، تحقيق حامد عبد المجيد، القاهرة، مطبعة دار الكتب، 1970ـ 1984.

زجر النابح، تحقيق أمجد الطرابلسي، دمشق، المطبعة الهاشمية، 1965.

رسالة الغفران، تحقيق بنت الشاطئ، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادسة، 1977.

رسالة الصاهل والشاحج، تحقيق بنت الشاطى، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1984.

رسائل أبي العلاء المعري، طبعة أوكسفرد، ب.ت.

إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، تحقيق محمد عبد الحكيم القاضي، القاهرة، دار الحديث، 1989.

رسائل أبي العلاء المعري، الجزء الأول، تحقيق إحسان عباس، بيروت ـ القاهرة، دار الشروق، 1989.

مصادر

ابن الأثير، **المثل السائر**، القاهرة، 1935 .

الباخرزي، **دمية القصر**، تحقيق محمد التونجي، دمشق، 1971 - 1972 .

تعريف القدماء بأبي العلاء، جمع وتحقيق بإشراف طه حسين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ثالثة، 1986 .

ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، بيروت، 1357-1359 .

ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1968-1972 .

القفطي، **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة - بيروت، 1986 .

ابن كثير، **البداية والنهاية**، بيروت - الرياض، 1966 .

ياقوت، **معجم الأدباء**، القاهرة، مطبوعات دار المأمون، 1936-1938 .

مراجع بالفرنسية

Léo Strauss, La Persécution et l'art d'écrire, traduction française par Olivier Berrichon-Sedeyn, Presses Pocket, 1989.

Les Cyniques grecs, fragments et témoignages, trad. fr. par Léonce Paquet, avant-propos par Marie-Odile Goulet-Cazé, Le Livre de Poche, 1992.

فهرس

جديد دار توبقال 2000

* **الحداثة وما بعد الحداثة**
محمد سبيلا
الثمن : 26,00 درهم

* **مدخل إلى الدلالة الحديثة**
عبد المجيد جحفة
الثمن : 44,00 درهم

* **الشيخ والمريد**
عبد الله حمودي
ترجمة عبد المجيد جحفة
الثمن 72,00 درهم

* **نهر بين جنازتين**
محمد بنيس
الثمن : 36,00 درهم

* **غريب على العائلة**
عبد المنعم رمضان
الثمن : 46,00 درهم

* **شجر النوم**
صلاح بوسريف
الثمن : 27,00 درهم

* **L'économique et le social en guerre**
OSIRIS SECCONI
Prix : 180,00 DH

* **القـراءة التفاعليـة**
ادريس بلمليح

* **أبو العلاء المعري أو متاهات القول**
عبد الفتاح كيليطو

* **حديـث ومغـزل**
المهدي أخريف

* **فصائل الفضاءات**
جوج بيريك
ترجمة عبد الكبير الشرقاوي

*** تـراتيـــــل**
الزهرة المنصوري
الثمن : 24,00 درهم

*** حكايات صخرية**
محمد الأشعري
الثمن : 36,00 درهم

*** الـرحيــــل**
العربي باطما
الثمن : 48,00 درهم

*** La méditerranée face à la** mondialisation
HABIB EL MALKI

*** شمس سوداء**
محمد عز الدين التازي

*** أدونيس والخطاب الصوفي**
بلقاسم خالد

*** Les grands défits économique** de la méditerranée
DRISS GUERRAOUI

تصفيف : زاوية للفن والثقافة
23 شارع الجزائر، إقامة الفقيه التطواني، شقة 1
(بجانب فندق النخيل) ـ حسان ـ الرباط

2023/07/21

مطبعة النجاح الجديدة
IMPRIMERIE NAJAH AL JADIDA

ولدي سرّ ليس يمكن ذكره يخفى على البصراء وهو نهار

بني زمني هل تعلمون سرائرا علمت ولكني بها غير بائح

كثيرا ما يؤكد المعري على هذا النحو أنه يخفي جزءا مما يعلم، وأن لديه سرا لا يود أو لا يستطيع إفشاءه. إلى جانب ما يصرح به ويعلنه، هناك ما يسكت عنه ويكتمه. تشتمل مؤلفاته إذن على مكونين اثنين لا انفصام لهما : من جهة ما دونه، أي ما يمكن قراءته؛ ومن جهة أخرى ما لم يدونه، وما لا يمكن بالتالي الإطلاع عليه. الكتابة بالنسبة إلى المعري تعني إذن في آن الإمساك عن الكتابة، أو على الأقل التضحية بقسم منها لا يظهر على صفحات الكتاب، وإن ظل مسطرا في ذهن المؤلف، يستدعي قراءات متعددة ويحشر القارئ في متاهات متشعبة.